

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

**SETOR DE CIÊNCIAS DA TERRA
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

SILMARA DIAS FEIBER

**O ESPAÇO ESTÉTICO COMO EXPRESSÃO SOCIAL NA
ARQUITETURA JESUÍTICA
– uma abordagem geográfica –**

Tese de Doutorado

**Curitiba
2013**

MEC-UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS DA TERRA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
- MESTRADO E DOUTORADO



PARECER

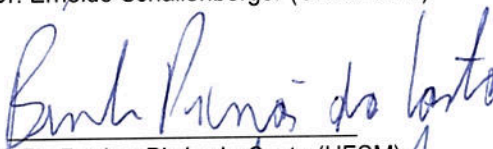
Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Geografia reuniram-se para a arguição da Tese de Doutorado, apresentada pelo (a) candidato (a) **SILMARA DIAS FEIBER** intitulada “O ESPAÇO ESTÉTICO COMO EXPRESSÃO SOCIAL NA ARQUITETURA JESUÍTICA – uma abordagem geográfica”, para obtenção do grau de Doutora em Geografia, do Setor de Ciências da Terra, da Universidade Federal do Paraná Área de Concentração Espaço, Sociedade e Ambiente, Linha de Pesquisa Território, Cultura e Representação.

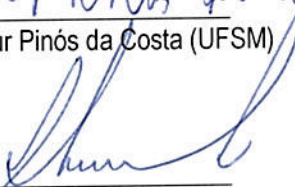
Após haver analisado o referido trabalho e arguido o (a) candidato (a), são de parecer pela aprovação da Tese.

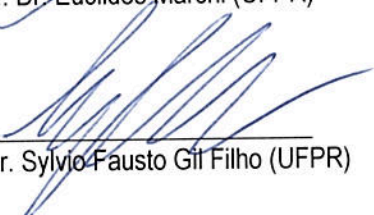
Curitiba, 23 de abril de 2013.

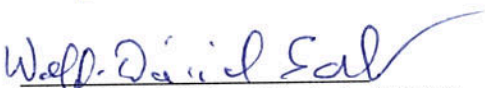
Nome e Assinatura da Banca Examinadora:


Prof. Dr. Ernildo Schallenberger (UNIOESTE)


Prof. Dr. Benhur Pinós da Costa (UFSC)


Prof. Dr. Euclides Marchi (UFPR)


Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho (UFPR)


Prof. Dr. Wolf Dietrich Sahr – Orientador (UFPR)

SILMARA DIAS FEIBER

**O ESPAÇO ESTÉTICO COMO EXPRESSÃO SOCIAL NA
ARQUITETURA JESUÍTICA
– uma abordagem geográfica –**

Tese apresentada à Banca de Defesa
do Programa de Pós-Graduação em
Geografia, nível Doutorado, Setor de
Ciências da Terra da Universidade
Federal do Paraná.

Linha de Pesquisa: Território, Cultura
e Representação.

Orientador: Prof.^o Wolf Dietrich Sahr

CURITIBA

2013

**A Fúlvio N. Feiber,
... por fazer de nossa vida juntos uma obra de arte.**

AGRADECIMENTOS

Ao longo do caminho trilhado na elaboração da Tese agradeço por ter tido a graça divina me provendo de saúde e força necessárias para alcançar meu objetivo. E, em outra esfera, meus agradecimentos especiais:

Ao Fúlvio, Bárbara e André, por preencherem minha vida de alegrias;

Ao Cícero e Rose, pela referência de vida;

A Simone pelo incentivo de anos atrás;

A Silvia, a quem espero não mais preocupar;

A Solange pela torcida constante;

Aos meus colegas do colegiado do curso de Arquitetura e Urbanismo – CAUFAG: a Solange Smolarek Dias (pelo incentivo à pesquisa), a João Paulo Turmina (por me ouvir), a Cezar Rabel (pela dedicação e pelos desenhos), a Gracieli Schubert Kühl (pela amizade e cumplicidade no tema de pesquisa) e a todos os demais que proporcionam um feliz convívio diário.

Às minhas alunas Jéssica Hoelscher e Helena Wandroski Peris pela colaboração com a pesquisa e aos demais alunos por me fazerem crescer a cada dia;

Aos companheiros de campo Sandra Magda Mattei Cardoso, Adriana Huf, Marcelo Hubie e Vera Lúcia Gehlen Burin, muito mais que alunos fiéis.

A Faculdade Assis Gurgacz - FAG pelo incentivo à pesquisa na forma de bolsa de capacitação docente;

Ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, em especial por me oportunizar a finalização da tese em acompanhamento do meu orientador, mesmo este estando fora do programa;

Nos dez anos em que estive dentro do Programa de Pós Graduação, da especialização ao mestrado e agora finalizando o doutorado em Geografia, duas pessoas se fizeram importantes pela amizade e companheirismo: Luiz Carlos Zem e Prof. Miguel Bahl;

E, por fim ao prof. Wolf Dietrich Sahr que acompanhou minha trajetória dentro do curso de geografia e me instigou sempre a descobrir “novos horizontes” dentro das minhas pesquisas. Obrigado por me mostrar o caminho e por se manter fiel ao meu lado até o final de mais esta etapa.

RESUMO

Este estudo investiga as reduções jesuíticas e sua arquitetura como formas simbólicas e geográficas na América do Sul. Para estes fins baseia-se em teorias estéticas, semióticas e de interação social, as quais são valorizadas para uma geografia cultural principalmente sob seus aspectos estéticos. A pesquisa parte do pressuposto de que a transformação e materialização de uma utopia para uma heterotopia é indissociável do campo das relações sociais e suas simbologias. Conforme Bakhtin, a formação simbólica da utopia acontece através da interação entre uma “obra em si” (no nosso caso a arquitetura e o urbanismo), a ética (como teoria social de ação) e o conhecimento (ideologias). Todos os três campos interagem numa integração entre estrutura social e processos de subjetivização do indivíduo. Umberto Eco explica que nesta situação uma variedade de códigos são ativados (usando o exemplo da arquitetura) e Ernst Cassirer demonstra como uma forma simbólica torna-se uma ponte entre materialidades e idéias. No ambiente de códigos e materializações realiza-se a socialidade (Maffesoli) do encontro intercultural e sincrético entre jesuítas e guaranis. No exemplo das reduções dos Trinta Povos, e principalmente nas suas igrejas, percebe-se como o evento sinestético e a modulação material do templo participam na construção de um espaço de síntese cultural e da organização do cotidiano. A pesquisa demonstra também que, para estes fins, as espacialidades e cotidianidades dos indígenas só foram parcialmente substituídas pela ideologia dos jesuítas, mas em grande parte foram complementados pela linguagem arquitetônica, assim ambas as técnicas estéticas dos jesuítas e dos guarani contribuíram para a formação material e corporal de um obra social.

Palavras-chave: Estética, Espacialidades, Geografia Cultural, Reduções Jesuíticas, America do Sul.

ABSTRACT

This study approaches Jesuit Reductions of South America as symbolic and geographical forms. Therefore, it refers to theories of esthetics, semiotics and social interaction which have been incorporated into a renewed approach of a Cultural Geography that is mainly based on esthetic criteria. The research is intended to understand the materialization and transformation of a utopia to a heterotopia as fully linked to the field of social relations and their symbologies. Following Bakhtin, the symbolic formation of a utopia takes place between the “oeuvre in itself” (in our case architecture and urbanism), ethics (understood as social theory of agency) and knowledge (ideologies). All three fields interact to form social structures and processes of subjectivation of individuals. Umberto Eco explains that in such a situation a variety of codes is active (using the example of architecture), and Ernst Cassirer shows the way how a symbolic form can become a bridge between materiality and ideas. Among codes and materializations sociality (Maffesoli) is surging in a situation of cultural and syncretic encounter between Jesuits and Guaraní. The example of the Reductions of the Trinta Povos around the Brazilian, Argentine and Paraguay border, and mainly the respective churches there, shows how synesthesia and the material modulation of temples are participating in the construction of a space of cultural synthesis and the organization of everyday life. The research also highlights that spatialities and everyday situations of the indigenous population have become only partially influenced by Jesuit ideology, but are mainly complementary to the architectural language, such as the esthetic techniques of the Jesuits and the Guaraní have contributed to a specific social oeuvre in its material and corporal form.

Key Word: Aesthetics, Spatiality, Cultural Geography, Jesuit Reductions, South America.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01:	Quadro síntese sobre O Olhar Signico de Mikhail Bakhtin.....	21
Figura 02:	Síntese do sistema de códigos de Umberto Eco	24
Figura 03:	Quadro síntese das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer.....	29
Figura 04:	A Ética da Estética na Construção do Mundo Real.....	39
Figura 05 :	Configuração Espacial da Missão de Candelária.....	64
Figura 06:	Ilha de Utopia e Província Jesuítica do Paraguai.....	66
Figura 07:	Trajetória de Inácio de Loyola, 1491 a 1556.....	75
Figura 08:	Estrutura e Missões da Companhia de Jesus no início do Séc. XVI.....	79
Figura 09:	Arquétipo da Redução Jesuítica com o eixo central que evidencia a igreja.....	97
Figura 10:	Organização Política Social das Reduções Jesuíticas...	100
Figura 11:	Planta da Igreja de Gesú em Roma, destaque ao eixo longitudinal.....	104
Figura 12:	Proposta para a Igreja de São Miguel Arcanjo com a adição do Pórtico.....	107
Figura 13:	Imagem de Santo Isidoro, século XVII (madeira policromada).....	109
Figuras 14 e 15	Nichos no interior das residências guarani – San Ignácio Mini.....	109
Figura 16:	Plano da Redução de Julí no Peru	132
Figura 17:	Traçado Urbano de Buenos Aires, 1750.....	133
Figura 18:	Planta da Redução de Santo Inácio no Espaço Guairá,1610.....	133
Figura 19:	Esquema do Traçado Urbano da Redução de Santo Ângelo.....	135

Figura 20:	Esquema do Traçado Urbano da Redução de São Lourenço.....	135
Figura 21:	Esquema do Traçado Urbano da Redução de São Luiz Gonzaga.....	135
Figura 22:	Planta da Redução de São Miguel com o Cotiguaçu em destaque.....	137
Figura 23:	Planta da Redução de San Ignacio Mini com o Cotiguaçu em destaque.....	137
Figura 24:	Levantamento arqueológico da Redução de São João Batista	138
Figura 25:	Planta da Redução de Santíssima Trinidad com destaque para a igreja primitiva.....	138
Figura 26:	Fonte Jesuíta próxima a Redução de São Miguel Arcanjo.....	140
Figura 27:	Detalhe dos desníveis na fonte próxima a São Miguel Arcanjo.....	140
Figura 28:	Redução de São João Batista e seu entorno imediato.....	142
Figura 29:	Detalhe da 1ª Etapa da Tipologia Arquitetônica Jesuítica-guarani.....	151
Figura 30:	2ª Etapa Tipológica, Templo da Redução de Santiago, 1669	152
Figuras 31 e 32	2ª Etapa Tipológica, exterior e interior da obra da Missão de San Xavier.....	153
Figuras 33 e 34	2ª Etapa Tipológica, detalhes da Igreja da Missão de San Xavier na Bolívia.....	154
Figura 35:	3ª Etapa Tipológica: Detalhe da Igreja de São João Batista, 1697.....	155

Figura 36:	3ª Etapa Tipológica: Igreja de San Ignacio Mini, 1696 (reconstituição).....	156
Figuras 37 a 39	3ª Etapa: Igreja de San Ignacio Mini e os nichos destinados a estrutura em madeira.....	156
Figura 40:	3ª Etapa: Planta da igreja de San Ignacio Mini, 1696.....	157
Figuras 41 e 42	4ª Etapa: Detalhes do Pórtico, Sobreposição de elementos, Vista interna da nave central	158
Figura 43 e 44	Detalhe da Estrutura de Madeira da Cobertura ainda existente.....	159
Figura 45:	4ª Etapa: Planta da igreja de São Miguel, 1745.....	159
Figuras 46 a 48	4ª Etapa: Imagem do pilar do Pórtico e do interior da Igreja de Santíssima Trinidad.....	160
Figura 49:	4ª Etapa:Planta da igreja de Santíssima Trinidad, 1749..	161
Figura 50 a 53	4ª Etapa: Igreja de Jesús, detalhe da marcação das abóbadas de berço, ritmo de pilares internos, cúpula do Batistério e arco Mudejar no acesso principal.....	162
Figura 54:	4ª Etapa: Detalhe da inscrição “San Francisco de Asis, 1776”.....	162
Figura 55:	LINEAR E PICTÓRICO: Santo Ignacio Mini.....	167
Figura 56:	LINEAR E PICTÓRICO: São Miguel Arcanjo.....	169
Figura 57:	LINEAR E PICTÓRICO: Santíssima Trinidad.....	170
Figura 58:	PLANO E PROFUNDIDADE: San Ignacio Mini.....	172
Figura 59:	PLANO E PROFUNDIDADE: São Miguel Arcanjo.....	173
Figura 60:	PLANO E PROFUNDIDADE: Santíssima Trinidad.....	174
Figura 61:	FORMA FECHADA E FORMA ABERTA: San Ignacio Mini.....	175
Figura 62:	FORMA FECHADA E FORMA ABERTA: São Miguel Arcanjo.....	177
Figura 63:	FORMA FECHADA E FORMA ABERTA: Santíssima Trinidad.....	178
Figura 64:	PLURALIDADE E UNIDADE: San Ignacio Mini.....	180

Figura 65:	PLURALIDADE E UNIDADE: São Miguel Arcanjo.....	181
Figura 66:	PLURALIDADE E UNIDADE: Santíssima Trinidad.....	182
Figura 67:	CLAREZA E OBSCURIDADE: San Ignacio Mini.....	184
Figura 68:	CLAREZA E OBSCURIDADE: São Miguel Arcanjo	185
Figura 69:	CLAREZA E OBSCURIDADE: Santíssima Trinidad	187
Figura 70:	Curvas (fachada) e Voluta (acima) da Igreja de São Miguel Arcanjo.....	190
Figura 71:	Igreja de São Miguel em Chiquitos na Bolívia	191
Figuras 72 e 73	Detalhes da Igreja da Missão de San Xavier na Bolívia...	192
Figuras 74 a 76	Igrejas das Reduções de Candelária, 1627 e São João Batista, 1697.....	192
Figura 77:	Anjo empunhando uma “maraca”.....	193
Figura 78:	Análise da Fachada principal da Igreja de São Miguel Arcanjo sem o pórtico	194
Figura 79:	Análise da Fachada principal da Igreja Jesuíta de Gesù em Roma	195
Figuras 80 a 82	São Miguel Arcanjo, padrão geométrico, limites e regras renascentistas.....	195
Figura 83:	Lógica geométrica para o presbitério missioneiro uma analogia à igreja de Gesù.....	196
Figuras 84 e 85	Capitel das colunas externas de San Ignacio Mini e São Miguel Arcanjo.....	197
Figura 86:	Vista geral do Colégio Jesuíta de Córdoba/Argentina.....	201
Figura 87:	Esquema do Complexo Arquitetônico Jesuítico em Salvador/BA – 1561.....	202
Figura 88 e 89	Modelo de Casa Comunal Guarani.....	205
Figura 90:	Imagem missioneira – Acervo do Museu de São Miguel Arcanjo.....	206

Figuras 91 e 92	Imagens do acervo de Santíssima Trinidad.....	206
Figura 93:	A Flor de Maracujá ao centro representando Cristo, ladeada pelos trevos.....	207
Figuras 94 a 97	Elementos Fitomorfos: Urucum, Trevo, Pinha e Guembe.....	208
Figuras 98 e 99	Anjo segurando a “foice” em San Ignacio Mini e seu instrumento em Santíssima Trinidad.....	208
Figura 100:	Cruz missioneira no vértice da Praça de São Miguel Arcanjo	210

LISTA DE MAPAS

Mapa 01:	Reduções do Guairá e as entradas Bandeiristas.....	60
Mapa 02:	Trinta Povos das Missões, área urbana e estâncias.....	112
Mapa 03:	Limites do Espaço Guairá, Tape e Itatim	115
Mapa 04:	Rota do denominado “Caminho Peabiru”.....	117
Mapa 05:	Espaço Guairá suas reduções e as entradas paulistas.....	118
Mapa 06:	Populações indígenas até meados do século XVIII na Região do Prata.....	123
Mapa 07:	Densidade Populacional em meados do século XVIII na Região do Prata.....	127
Mapa 08:	Reduções definidas como Estudos de Caso.....	163

SUMÁRIO

01.INTRODUÇÃO	01
02. PRELÚDIO GEOGRÁFICO: ESTÉTICA E ÉTICA EM ESPAÇOS UTÓPICOS E HETEROTÓPICOS	06
03. VIDA E SÍMBOLO: A CONFIGURAÇÃO ESTÉTICA ENTRE DISCURSO E ESPAÇO MATERIAL	14
3.1 Mikhail Bakhtin: o discurso na vida e na arte	15
3.2 Umberto Eco. os códigos arquitetônicos	23
3.3 E. Cassirer: a ideologia do mito e o sistema de formas simbólicas.....	28
3.4 M. Maffesoli: a socialidade e as aparências.....	34
3.5. A forma arquitetônica e geográfica como ponte entre vida e símbolo..	39
04. A FUNÇÃO DA UTOPIA: THOMAS MORE E INÁCIO DE LOYOLA.....	41
4.1 A Mística do Além-mar:um pressuposto filosófico.....	46
4.2 Utopia: o “não lugar” de Thomas More.....	49
4.2.1. Utopia: sobre a melhor constituição de uma república	50
4.2.2. Livro I: A melhor constituição de uma república.....	52
4.2.3. Livro II: o discurso de Rafael Hitlodeu sobre a melhor constituição de uma república	54
4.3 Reduções Jesuíticas: a utopia na região do Prata	57
4.4 Convergências Utópicas no início da época colonial.....	66
05. A COMPANHIA DE JESUS, SUAS IDEOLOGIAS E ESTRATÉGIAS NAS AMÉRICAS.....	69
5.1 As Origens da Companhia de Jesus: Inácio de Loyola e os primeiros companheiros se formam como grupo autônomo.....	71
5.2 As primeiras estruturas da Companhia de Jesus.....	75
5.3 A Missão: origens, evolução e a prática dos Exercícios Espirituais....	80
5.4 A iniciativa pelas Missões jesuíticas na América do Sul.....	87
5.4.1. A Coroa Espanhola e os Jesuítas na Região do Prata.....	89

5.4.2 A colonização das imagens.....	91
5.4.3 A colonização lingüística.....	92
5.4.4 Reduções Jesuíticas: a colonização materializada de um discurso.....	93
5.5. O estilo de arquitetura como forma simbólica do discurso jesuíta.....	102
06. O CASO DAS MISSÕES DOS TRINTA POVOS: ELEMENTOS ESTÉTICOS E SUA FUNCAO SOCIAL.....	110
6.1 Reduções Jesuíticas na América do Sul: estrutura de organização e geograficidade.....	112
6.2 Espaço Guairá: os primórdios da ação jesuítica em possessões espanholas	116
6.3 Reduções no Tape, Alto Paraná e Uruguai: os limites cambiantes das fronteiras territoriais	120
6.4 Trinta Povos das Missões: o auge e a fragmentação do espaço missioneiro	126
6.5. O Espaço das Reduções: sua estrutura e atividades cotidianas.....	131
6.6. As modulações espaciais na tipologia arquitetônica dos templos jesuíticos-guarani	148
6.6.1 Sincretismo Cultural: geometria, ornamentos e evangelização.....	164
6.6.1.1. A relação linear-pictórica.....	167
6.6.1.2. A relação plano-profundidade.....	172
6.6.1.3. A relação formal fechada/aberta.....	175
6.6.1.4. A relação pluralidade-unidade	180
6.6.1.5. A relação entre clareza e obscuridade.....	184
6.6.2 Sincretismo Cultural: a síntese da expressão jesuítico-guarani nos espaços e obras reducionais.....	198
07. A FORMA GEOGRÁFICA DAS REDUÇÕES JESUÍTICAS: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES PARA UMA GEOGRAFIA CULTURAL ENTRE ESTÉTICA E ÉTICA	212
REFERÊNCIAS	224
APÊNDICE I – LINHA DO TEMPO: GUAIRÁ E TAPE	
APÊNDICE II – EVOLUÇÃO ESPACIAL	
APÊNDICE III – QUADRO GERAL DAS REDUÇÕES	

APÊNDICE IV – O COTIDIANO NAS REDUÇÕES

ANEXOS – Planta legendada das Reduções de San Ignacio Mini, São Miguel Arcanjo e Santíssima Trinidad.

“la fe era una forma de pensar, de vivir, de obrar.”

P. Aldo Trento (2007, p.217)

01. INTRODUÇÃO

A organização do espaço por meio de elementos visíveis da paisagem - natural e urbana - é assunto tanto do saber geográfico como da história e da teoria da arquitetura. Como as práticas sociais se desenvolvem em meio às formas estéticas e suas espacializações histórico-geográficas, buscou-se nesta pesquisa uma melhor compreensão das relações entre o homem e seu ambiente sob um molde interdisciplinar. Tanto a geografia como a arquitetura oferta, neste sentido e além da história, uma rica experiência em que podem caminhar juntas na compreensão das formas espaciais – físicas e simbólicas – que originam da ideia de indivíduo moderno e pós-moderno. O arquétipo das reduções jesuíticas, assunto desta pesquisa, é uma possibilidade de ilustrar esta compreensão.

As reduções jesuíticas surgiram no espaço do atual Estado do Paraná (Província del Guayrá) e no decorrer do processo histórico trasladaram ao Rio Grande do Sul (Sete Povos das Missões), onde se juntaram a outras reduções num território que hoje faz parte da Argentina e do Paraguai (Trinta Povos das Missões). A construção geográfica permeada pela história é um caso específico de tentar formar, em tempos modernos, um espaço ideológico através da arquitetura. Observamos nele uma dinâmica relação entre espaço social e espaço arquitetônico, um conjunto claramente geográfico.

Na materialidade das obras arquitetônicas das reduções jesuíticas podemos entender plenamente o termo “estética”, como foi concebido por Michel Maffesoli quando menciona que a estética “difratou-se” no “campo existencial” (2005, p. 12), e, assim ultrapassou as manifestações puramente artísticas e construtivas. A partir do iluminismo, a ideia da estética é muitas vezes relacionada à arte e suas expressões, como é o caso das artes burguesas. Na atualidade, contudo, abre-se um campo de pesquisas voltado à vida cotidiana, onde o espaço do dia-a-dia passa a ter um caráter de uma obra de arte num sentido ainda pouco explorado. Esta nova visão concretiza, segundo Maffesoli, a tendência atual de incluir elementos sociais à estética,

abrindo o campo também para a emoção e o sentimento. Este é o caso de pesquisas de “socialidade” (= concretude ontológica) que impulsionam as ações do homem. Assim, a abordagem maffesoliana rompe, de certa forma, com o racionalismo presente na sociologia da modernidade, propagada, por autores como Giddens (1991), Weber (2001), Habermas (2002), Berger e Luckmann (2003), dentre outros.

Por isso esta abordagem, aos olhos desta pesquisa, apresenta-se adequada para compreender uma construção sócio-religiosa. Embora a construção social do indivíduo moderno, por conseguinte refletivo, seja um elemento central da modernidade nas reduções jesuíticas constrói-se a partir do século XVI uma ideia filosófica religiosa imersa no ambiente do humanismo, do protestantismo e da contra-reforma. Este ambiente passa a criar sua própria antropologia (EISENBERG, 2000). Nas reduções jesuíticas, o indivíduo – seja o padre jesuíta, seja o indivíduo indígena – surge num emaranhado de relações que unem o real e o imaginário e refletem as ações desenvolvidas cotidianamente. Na arquitetura, tal evolução do individualismo, cujos primórdios possui sua origem na Europa no gótico tardio, alcança seu apogeu na época barroca, como Carlos Antônio Leite Brandão mostra em seu livro “A formação do homem moderno vista através da arquitetura” (1999).

De acordo com esta ideia, a análise sociológica de Berger e Luckmann (2003) relata a vida cotidiana como sendo embutida no dia-a-dia das pessoas comuns: a realidade, para eles, “apresenta-se como uma realidade interpretada pelos homens e subjetivamente dotada de sentido para eles na medida em que forma um mundo coerente...” (p. 35). Assim, as formas geográficas de organização espacial unem a presença do espaço arquitetural, em sua materialidade, com a base vivida, na qual o indivíduo comum constrói suas relações e por vezes se submete a estas numa posição de subserviência e falta de controle de sua própria individualidade. Acredita-se, portanto, que a realidade é formada por fenômenos que por vezes são reconhecidos como individuais, porém independem da própria vontade do indivíduo. Este conhecimento, esta apreensão da realidade, nos conduziu a tentar compreender o contato intercultural entre os índios guarani e os Jesuítas na vida diária das reduções.

O contexto da pesquisa toca diretamente na questão da cultura, nas manifestações humanas a qual, segundo Mörner (2006, p.305), possuem um caráter conceutivo ambivalente. Este pesquisador sueco, um dos mais conhecidos especialistas da cultura jesuítica nas Américas, declara que pensadores humanistas muitas vezes fragmentam os fatos culturais em elementos de manifestações artísticas (pintura, escultura e arquitetura), literárias e de cunho pedagógico (educação) sem investigar os seus conjuntos e contextos. Por isso, Mörner propõe em seus estudos duas diferentes perspectivas para compreender os fatos culturais. Para ele, as questões sobre o ideal (= pensamento), os símbolos e os valores relativos à intelectualidade e trabalho imaginativo são inerentes à ação dos jesuítas, assim que estes incorporam tais elementos na propagação da sua cultura. Portanto, a arquitetura jesuítica-guarani que é aqui investigada, e sua correspondente linguagem (= movimento social), instigaram a pesquisa sobre a possível influência dos espaços urbanos e suas formas arquitetônicas na medida em que estes passam a ser o espaço cotidiano dos indivíduos ao longo de sua existência.

Neste contexto, o tema da pesquisa resgatou os elementos simbólicos presentes no espaço cotidiano, os quais foram materializados nas formas e nos espaços arquitetônicos. Ainda confrontou estas ideias e suas simbologias com os grupos sociais que atuaram neste espaço. Esta visão do imaginário contido na interpretação de objetos físicos e nas ações sociais permitiu compreender – de forma semelhante ao ocorrido na sociedade atual pós-moderna – como a estabilização dos indivíduos e de sua ética (sua forma de agir) se desenvolveu através de uma estrutura social estabilizada e se reproduz em sua estética (como forma de formar), aqui representado na arquitetura. A história e evolução das configurações espaciais materializam, assim, o pensamento de uma sociedade. Esta passa a ser o produto do meio que a gerou, ao mesmo tempo em que é influenciada por ele. A suposta “sociedade ideal” das reduções, criada a partir de um espaço sem organização espacial fixa pré-existente, mas num ambiente comunicativo entre indígenas, forças espanholas e jesuítas permite investigar o real papel e as relações entre as formas físicas e as

formas simbólicas no desenvolvimento e transmissão de um ideário cultural que resulta numa nova sociedade.

A nossa investigação foi delimitada ao espaço-tempo das reduções jesuíticas do período conhecido como a época dos Trinta Povos das Missões, onde o ideal “utópico” da Companhia de Jesus durante aproximadamente 150 anos foi materializado no espaço físico das denominadas “Reduções”. Este termo, etimologicamente advindo de “*reducti*”, foi utilizado dentro da mentalidade eurocêntrica da época no sentido de reunir, congregar os índios visando torná-los civilizados (HAUBERT, 1990, p.76; GALVEZ, 1995, p.109). Neste contexto a pesquisa baseia-se principalmente em abordagens que tratam das questões de comunicação, linguagem e estética, e fornecem a base para a compreensão das espacialidades geográficas e das manifestações humanas nos referidos espaços. Tratamos estes espaços como sendo configurados pelas formas físicas e simbólicas da época, sempre dentro do contexto da Ordem Jesuítica, porém não deixando de perceber a adaptação ocorrida devido à presença e participação dos índios guarani neste processo.

Num primeiro momento abrimos a pesquisa com um prelúdio, refletindo sobre a questão da estética no âmbito do saber geográfico. Neste sentido percebemos que vários autores focam numa estética espacial de ação e sociabilidade, como Mikhail Bakhtin, que traz a questão dos enunciados e dos discursos nos processos de comunicação, Umberto Eco com sua proposta a respeito dos signos arquitetônicos, Ernst Cassirer com sua contribuição sobre as formas físicas e simbólicas nos fenômenos de comunicação e também a questão investigativa do mito na construção de relações sociais e Michel Maffesoli com seu estudo sobre as aparências da estética, da ética e da ética da estética. Todos estes autores fazem referência nas suas análises também à arquitetura tema desta investigação.

Um elemento importante neste processo de construção de um novo espaço social são as utopias. Tal dinâmica de pensar-se a evolução histórica através de uma teleologia tornou-se um elemento marcante no final da Idade Média até o Barroco. Neste ambiente, a Ordem Jesuítica discutiu fenômenos de comunicação que também foram utilizados em outros ambientes, mas que

tinham uma relevância enorme principalmente para o continente americano, onde se encontrou um terreno “aberto” para realizar utopias. Focalizou-se, neste sentido, com as reduções a realização de uma utopia num ambiente de mescla cultural no âmbito da imaginação-vivência das comunidades organizadas pelos jesuítas.

Entretanto, esta construção intelectual-real não ocorreu num espaço de poder inexistente. Por isso, a questão da estrutura das reduções que fizeram parte do conjunto denominado de Trinta Povos das Missões tem que ser observada também pelo campo político. Aqui, as ações jesuíticas e missionárias aconteceram num percurso espacial, com períodos de expansão e retração de acordo com os interesses e possibilidades geradas pelo processo colonial luso-espanhol. Estes processos foram sistematizados e podem ser verificados na Linha do Tempo, na evolução do Espaço Missioneiro e no Quadro Geral das reduções presentes nos Apêndices da pesquisa.

O conjunto de relações sociais e políticas se refletem, e eventualmente também se expressam nas obras arquitetônicas jesuíticas-guarani como um espaço-tempo caracterizado pelo movimento. A nossa investigação busca demonstrar este movimento por meio de uma evolução tipológica das etapas pelas quais perpassou a expressão das obras das igrejas reducionais. Também o espaço cotidiano e suas relações geradoras de espacialidades foram contemplados com uma descrição das obras e espaços específicos moldados pelos jesuítas e pelos guarani (ver Apêndice IV que ilustra o cotidiano dos principais atores missionários). Por isso, o compilado detalhado desta pesquisa, com suas imagens, plantas, mapas e fotografias de diferentes reduções jesuíticas, inclusive uma regionalização dos seus sítios, serve para compreender melhor o papel das obras arquitetônicas neste processo dinâmico de trocas culturais. Tratou-se, no fundo, de uma tentativa de reconstrução de um espaço de vivência que foi configurado conforme o ideário do mundo jesuítico, em plena comunicação com o mundo guarani – compreendendo uma geografia do passado.

02. PRELÚDIO GEOGRÁFICO: ESTÉTICA E ÉTICA EM ESPAÇOS UTÓPICOS E HETEROTÓPICOS

“For the sixteenth-century European Jesuit, religion was not just concepts or even Ethics, but a collection of rites and symbols as well”.

Nicholas P. Cuschner (2010, p.17)

O conjunto “Estética e Ética”, uma relação fundadora dessa pesquisa, reúne duas áreas acadêmicas tradicionais, a geografia e a linguística/semiótica para compreender espacialmente, como também socialmente e comunicativamente, as formas de vivência. Aplicamos esta relação aqui ao tema da Companhia de Jesus e de suas ideias. Utilizamos para isso quatro intelectuais diferentes que tratam da questão da comunicação numa forma mais espacial; entretanto, a proposta da pesquisa tem sua origem numa necessidade do discurso geográfico em si, mais especificamente na geografia cultural, e estas abordagens servem apenas para aprofundar a temática.

Desde a introdução da Nova Geografia Cultural durante os anos 1980, autores como D. Cosgrove (1998), J. Duncan (2004) e também Holzer (1992) tentam unir a geografia à semiótica para entender a construção de formas sociais na geografia social e cultural e aprofundar o conhecimento sobre a atuação de indivíduos em relação ao espaço que ocupam. Neste sentido, os aspectos materiais das culturas são vistos como representações, significados que se associam tanto a lugares específicos, como também ao próprio indivíduo social. Destacadamente os aspectos subjetivos da cultura, sua apreensão/interpretação e posterior inserção de significados, são importantes como mostra Paul Claval em “A Geografia Cultural” (2001) onde enfatiza que a cultura é a “expressão” de um povo que a constrói socialmente e a expressa materialmente forjando assim a identidade social.

Desta maneira tais abordagens versam sobre a presença dos signos como constituintes fundamentais de espacialidades geográficas. Este viés de análise está inserido em pesquisas mais individualizantes no campo geográfico. Nelas, além da facticidade dos territórios, busca-se compreender de que maneira a formação de signos e representações é interpretada pelos indivíduos na sua expressão espacial. Compõem-se, nesta interface, o que Sahr (2007) denomina de “EspaçoMUNDOS” (p.57-58), destacando a questão

do movimento e da ação no campo da ética como uma real intenção de se intervir no mundo simbólico e material gerando em síntese as “espacialidades geográficas”. Na sua abordagem, Sahr critica a semiótica diádica, onde o “significado” é desvinculado de seu “significante”, pois tal rompimento não possibilitará na sua dualidade a efetivação do processo de comunicação num ambiente vivido. Pelo contrário, o mundo semiotizado tornar-se-ia fragmentado em um mundo vivido e um mundo refletido. A cientificidade analítica que, muitas vezes, reflete esta situação real é assim baseada na mesma dualidade enquanto a vida cotidiana em si reúne estes dois pólos da semiótica apresentando uma semiótica diferente. Assim, para o autor o agir humano, a ação, é o elemento da união carregada de um movimento pendular entre reflexões culturais que permitem a construção da duplicidade entre significante e significado, mas também da construção material em todos os campos da vida humana, principalmente na vida moderna a partir do século XVI.

Na nossa pesquisa, demos ênfase ao campo das artes e da religião ao investigar esta diferença da construção sógnica. Como esta é relevante na época do início da colonização americana, pesquisamos este período principalmente em base da realização de utopias, de significantes que esperavam ainda a realização com significados. Abordamos este assunto primeiro dentro da cultura européia, no nosso caso representada pelos jesuítas, para depois passar a investigação ao que ocorreu em terras americanas. Realizamos este jogo entre o físico e o simbólico (mais específico entre a arquitetura e a ideologia espacializada) no cotidiano das reduções jesuíticas. O intuito foi, com essa iniciativa, aproximar os estudos semióticos aos estudos geográficos e investigar como tais teorias fundamentam novas perspectivas epistemológicas, agora além dos costumeiros assuntos do significado e da identidade.

No âmbito do saber geográfico, a partir da década de 1960, já antes da Nova Geografia Cultural, observou-se um maior interesse por estes assuntos. Assim, alguns geógrafos como Relph (1975), Tuan (1980) e Buttimer (1982) buscaram compreender sentidos espacialmente, principalmente no âmbito de sentimentos e da identidade dos indivíduos e de pequenos grupos sociais que formaram os seus lugares. Formou-se assim uma corrente dentro da Geografia

denominada de geografia Humanista. Para Buttimer (1982), o geógrafo de viés humanista é “afinado com as vozes do cientista e do filósofo” e não deveria deixar de perceber e se interessar pelas complexas relações do homem com o meio em que habita (p.166). Segundo Leite (1998), tal pensamento dentro da Geografia buscava uma fundamentação nas filosofias do significado e da vivência, principalmente na fenomenologia, no existencialismo, no idealismo e na hermenêutica, e seus autores focalizaram uma subjetividade humana como base de suas reflexões (p.09). Interpretavam o espaço como um espaço de pensar e agir, um espaço formado por ações humanas em relação ao mundo.

Essa forma de pensar evoluiu nos anos 1980 e passou a assimilar questões de linguagem e comunicação devido à “virada lingüística” e “virada cultural” no âmbito das ciências sociais (CLAVAL, 2001). Esta guinada também pode ser observada quando geógrafos passaram a vislumbrar, segundo Sahr (2007), uma compreensão mais abrangente do que é o “espaço” (p. 59). Aqui, o foco passou a ser a função comunicativa do signo, deixando de lado a visão positivista de um espaço criado por critérios de racionalidade matemática, mas tornando o signo um elemento vivido.

O espaço sógnico divide-se normalmente entre espaço significante e espaço significado, abordando no campo social e político questões simbólicas que passam a se constituir problemas geográficos (= linguagem/comunicação). Tais discussões abriram o campo para uma semiótica espacial, onde se valoriza a questão do significado no sentido de que o amálgama das relações sociais pode ser interpretado de formas divergentes abrindo uma valorização da pluralidade do(s) mundo(s). Neste intuito, autores como Max Weber (2001) já propuseram valorizar o cotidiano como campo a ser considerado, especificamente com seu “senso(s) comum(s)”, religiões e ideologias. Todas estas formas sociais dispõem de suas formas de fazer geografia, paralelamente à geografia acadêmica que também “faz geografia”.

Nesta perspectiva, a experiência individual afasta-se do mundo objetivo através da formação de lugares concretos no espaço abstrato numa forma semiotizada. Mas, a abordagem humanista permite também uma compreensão mais aprofundada de como o ser humano constrói o seu espaço existencialmente por meio de ações subjetivas (BUTTIMER, 1982). Aqui se

insere o precursor da geografia Humanista, Eric Dardel (HOLZER, 1992; CLAVAL, 2001) que propõe nas suas reflexões uma associação entre a filosofia existencialista, principalmente da corrente de Heidegger, e a geografia, decifrando os signos ocultos na Terra dentro de uma linguagem existencial. Os signos enriquecem, neste ambiente, os estudos geográficos. Eles colocam o homem em uma ligação cultural através de vínculos de significado para com a Terra. Segundo Holzer (1992). A geografia aproxima-se, assim, com o “além da ciência”; ela consegue reavaliar e limitar a "objetividade" da geografia científica (p. 95) e neste momento, o espaço físico não fica restrito meramente ao visível e calculável, ao concreto de suas obras, mas é moldado através de experiências cotidianas que se expressam na linguagem. Estabelece-se neste tipo de geografia uma concepção que define um ponto de referência através de significados que mediam a identidade do indivíduo.

Num ambiente deste tipo, a Geografia acadêmica se aproxima às reflexões de outras ciências sociais, principalmente da sociologia, filosofia e psicologia social. Agora, se acrescenta ao ambiente natural a formação da sociedade e a geografia social passa a se preocupar culturalmente com o indivíduo enquanto ser social. Em consequência, observa-se que o homem não vive simplesmente em comunidade, mas cria também instituições sociais que regulamentam sua existência em comunidade. Estas são as “culturas”, campo semiótico e sistemático que mantém as instituições na sua materialidade viva através da criação e manutenção de bens sociais com significados simbólicos.

A renovação da Geografia Cultural na nova geografia cultural, portanto, questiona – principalmente na obra de Dennis Cosgrove – a nitidez da abordagem humanista em termos semióticos. Por isso, Sahr (2007, p. 59) entende que a idéia mestra da geografia cultural deveria ser agora investigar e analisar “os mundos”, e não simplesmente os espaços, por meio de uma ampla diversidade de expressões. Devido a esta diversidade existe uma diversidade de sociedades humanas. Consequentemente, a questão de se investigar “semióticas” significa não só investigar a fragmentação do significante e seu correspondente significado, mas também compreender as ações que são responsáveis por tais separações semióticas na sua função de diferenciação social. Para tanto, a Nova Geografia Cultural dos anos 1980 inclui

essencialmente os processos de significação como processos de divergência e diferença. Ela faz críticas aos estereótipos, revela que as relações de poder dentro do campo semiótico são móveis e procura compreender a junção problemática entre signo e vivência. Neste sentido, os espaços tornam-se palcos simbólicos e podem ser pesquisados através do tempo e das culturas, através de confrontos, pré-configurações, criações, mesclas etc..

Claval (2001, p.56) destaca que a preocupação de Cosgrove em buscar compreender a maneira como grupos e classes sociais interpretam simbolicamente o seu ambiente (natural e social) em que vivem, resulta na adoção de estéticas e ideologias diferenciadas na modelagem da paisagem. Ribeiro (2007, p.23-24) responde a este desafio científico quando se aprofunda na evolução do conceito da paisagem, por exemplo, pelo viés da subjetividade, o qual, com Sauer ainda era visto como exterior ao objetivo da ciência. A nova visão da paisagem é subjetiva, entretanto, esta subjetividade fica interior à ciência e representa algo além do visível dos simples remanescentes materiais dos traços da atividade humana. Esta paisagem é inserida, na nova visão, dentro de um sistema de valores humanos que definem ações e estabelecem complexos sistemas de relações. A estas “atitudes de ação” se denomina “ética” e, por sua subjetividade e intersubjetividade, dependem da percepção (subjetiva) do homem sobre o meio. Sendo assim, a “estética” da paisagem é uma perspectiva prefigurada que passa a ser uma criação simbólica onde as formas são materializadas no real, e “ética” (re)presentando materializações de atitudes e pensamentos humanos.

Esta visão da paisagem cultural tem sua primeira clara expressão na história depois de algumas idéias antecedentes ao Renascimento, no ambiente maneirista e barroco de ver a paisagem (WÖLFFLIN, 2000; SUMMERSON, 2006; BRANDÃO, 2006). Por isso, também as características da organização espacial das reduções jesuíticas deveriam ser vistas como cenários que promovem a individualidade subjetiva onde o indivíduo participa ativamente na composição do espaço. Este processo, por exemplo, foi estudado por James Duncan (2004) quando interpretou a paisagem na sua função mensageira de cargas simbólicas, onde se imprimem ideologias por meio de obras monumentais. Para Duncan, o estudo das paisagens só é possível se as

lógicas que estruturam o espaço humanizado não acabem sendo eliminadas por métodos científicos rígidos, mas respeitem a paisagem como um palimpsesto, um todo integrado. A presença da semiótica nos estudos geográficos amplia assim os horizontes de análise, mas também modificam a compreensão dessas paisagens pela discussão do investigador.

Segundo Sahr (2007), um dos autores que apresenta uma importante contribuição para a compreensão desta subjetividade materializada é Ernst Cassirer na sua proposta de uma “Filosofia das Formas Simbólicas”. Nesta obra, ele mostra como a forma é um produto da ação cultural (p. 60) que pluraliza o espaço. Este autor também embasa as pesquisas de Gil Filho (2007) focadas na geografia da religião, pois o fenômeno religioso abriga relações objetivas e subjetivas. Gil Filho destaca em seu trabalho que na teoria construída por Cassirer a dimensão social do homem não se apresenta somente pela dimensão política, sua dimensão social possui formas anteriores de organização comandadas pelos sentimentos, pensamentos e desejos. A forma passa a ser o princípio estrutural da atividade humana. Em nossa pesquisa a dimensão religiosa integra o cotidiano das reduções e, conforme Gil Filho (2007, p.211) a religião passa a ser apreendida e interpretada como um fenômeno da vida humana, um sistema de ações que no plano social se revela por meio do sistema ético envolto pelos valores religiosos. Sua contribuição, portanto valoriza a atividade simbólica como agente capaz de modelar o mundo gerando espacialidades diversas.

Também autores como Mikhail Bakhtin, Umberto Eco e Michel Maffesoli reforçam a idéia da pluralidade dos espaços através de interpretações e ações no espaço. Acredita-se que uma interpretação da estética no interior destas teorias possa trazer uma contribuição relevante. Isto porque quando se entende a superfície material como o campo do significante, ocorre uma junção entre a materialidade corporal e a idéia espiritual (SAHR, 2008), assim se inverte a tendência essencialista que privilegia o significado como raiz ontológica do signo, em benefício de uma materialidade em si, no significante que forma e prefigura o indivíduo social através das suas formas na superfície.

O arquiteto e filósofo Carlos Antonio Leite Brandão (1999) investigou, este processo no âmbito da arquitetura, onde aponta a possibilidade de

transformar uma visão do mundo em uma visão da subjetividade por meio da arquitetura (p.23). Para isto referenciou em seus estudos o espaço-tempo entre o período Gótico até chegar ao Barroco, identificando em diferentes épocas elementos da comunicação imagética com caráter intencional que tornam a filosofia tocável. Também Zevi (2002) insiste que as obras arquitetônicas não são vistas apenas como espaços, como “cavidade vazia” ou “negação de solidez”, mas possuem a característica de elementos vivos onde se unem vida e cultura (p.217). Neste sentido, a nossa pesquisa parte também do princípio de que os indivíduos se relacionam com o meio através de diferentes contextos sógnicos e simbólicos na sua materialidade, assim reorganizando suas relações culturais e reforçando suas identidades dentro do que se pode denominar de “trama da vida”: este é o evento da arquitetura. Aprofunda-se com isso a hipótese de que a relação do indivíduo, num contexto espacial, é modificada por meio de processos de significação formando o que Maffesoli (2005) denomina “corpo social” (p. 34). Na sua abordagem, Maffesoli interpreta o conjunto da vida social dentro desta perspectiva como um espaço cotidiano, uma “obra de arte”, que constitui nas ações a base sobre a qual se firma a cultura e a própria civilização. Esta idéia faz igualmente parte da ideologia jesuítica, a qual será aprofundada mais adiante, quando se concebe as reduções no contexto das interações entre padres e indígenas como focos arquitetônicos de formas de vivência.

Desta maneira, as reduções são também expressões ideológicas de mesclas culturais. Ao entrar-se na discussão da questão ideológica deste processo, a contribuição de Bakhtin (1997) é fundamental. Em seus estudos, este pesquisador literário diferencia vários campos da vida cultural e social através de suas inter-relações (p. 325). Assim, em cada período e em dada evolução histórica, o enunciado (a ideologia) é transmitido de maneira diferenciada, difundido entre o campo ético, estético e semiótico. Em nossa pesquisa priorizaremos o Campo da Ética (do Agir), um campo que é formado por interações e regras de relações sociais, e o Campo das Artes, que se apresenta como conjunto que formaliza, organiza, discute e questiona autonomamente a relação entre os conhecimentos e as relações sociais. O estudo da conversão dos índios guaranis torna-se, aqui, um ato ideológico

católico, na qual se insere o termo “estética dos jesuítas” como sendo esta uma materialização física das ideias cristãs (e urbanas). Todavia, revela-se que no fundo as reduções abrigam também um embate entre duas civilizações e duas culturas que se con-fundem através de seus pensamentos. Por isso destaca-se a importância de que não sejam esquecidos os elementos indígenas nessa arquitetura.

Tal embate se organiza em dois campos diferentes, na arquitetura, de forma material, e na religião, de forma informal. No campo da arquitetura, e num sentido mais abrangente ainda das artes plásticas (definida aqui pela arquitetura das reduções), os espaços são definidos e limitados mantendo intrinsecamente os ideais de que são frutos. Neste sentido, Eco (2004) traz considerações importantes para semiótica na sua compreensão dos aspectos da cultura que permeiam os processos de comunicação. Neste intuito, trabalha a questão dos signos arquitetônicos como sistemas de códigos que declaram e revelam conteúdos específicos. Em Calabrese (1987) encontra-se uma análise dos modos de produção sógnica advindos da visão de Eco, onde se ressalta o fato de a obra de arte receber um significado “a posteriori” diante do processo de fruição entre o artista e os observadores da obra (p. 123). Isto confirma, segundo o autor, a inserção do processo semiótico no quadro das ideologias, que prefiguram a compreensão destes espaços. Acredita-se, portanto, que a arquitetura como obra de arte abriga um conteúdo e manifesta aspectos culturais formando subjetividades.

No pensamento de Bakhtin (1997), a obra de arte – no nosso caso a arquitetura – não deve e não pode ser entendida independentemente de seu conteúdo. Mas ela também não é independente do seu campo social. Assim, o corpo social se divide em tempo, espaço e sentido social como um conjunto móvel. Este triplo sentido parece responsável por estruturar o mundo concreto, conforme Bakhtin: “no espaço, cujo centro de valores é o corpo; no tempo, cujo centro de valores é a alma; e, finalmente, no sentido, no qual se insere a unidade concreta da interpenetração do corpo e da alma” (p.205).

De forma semelhante, Cassirer (2001) percebe o conteúdo conceitual da cultura como indissociável das formas e desígnios fundamentais da atividade espiritual. Segundo ele, “apenas na medida em que existe uma orientação

específica da fantasia e intuição estéticas, passa a existir também uma esfera de objetos estéticos” (p. 22). Estes objetos de arte possuem, segundo Calabrese (1987), a capacidade de expressão do campo estético, ou seja, eles são voltados a um objetivo estético. Aqui, a estética configura-se como um “efeito sobre o público” e, no caso das obras arquitetônicas visíveis, a partir da intenção (comunicação) do artista num processo socializado (p. 14,15). Por isso, as reduções representam um diálogo desigual, como aqui a arquitetura intencional (dos padres) se confronta com a arquitetura “invisível” dos guaranis. Revelar, como esta invisibilidade pode tornar-se visível, nos parece uma das questões centrais.

Neste sentido, recorremos de novo à obra de Michel Maffesoli sobre as aparências. Conforme Maffesoli (2005, p.11), a estética é mais do que um aspecto formal. Ela expressa também o que se chama em alemão “Gefühlkultur” (cultura da emoção). Nesta visão de caráter ainda inédito, busca-se entender, qual é o papel dos sentimentos (em grande parte religiosa) na abordagem estética e ética, e de que ‘forma’ se ‘formam’ nos espaços arquitetônicos das reduções convivências interculturais. Nestes moldes reunimos na nossa pesquisa, conforme Bakhtin, o campo da arquitetura, a arte, baseada na abordagem de Eco, com o campo do conhecimento (mito/religião/ideologia) baseado na abordagem de Cassirer e o campo do Agir vivido, baseado na socialidade de Maffesoli.

03. VIDA E SÍMBOLO: A CONFIGURAÇÃO ESTÉTICA ENTRE DISCURSO E ESPAÇO MATERIAL

No capítulo anterior alertou-se que a problemática relação entre vida e signo é a base da nossa pesquisa, mostrando que no início da modernidade a construção do individualismo não era um ato individual e sim resultado de uma conjuntura na qual a relação do indivíduo com seu contexto espacial se modificou por meio de processos de significação. Isso alterou também as formas de comportamento (MAFFESOLI, 2005). A ideologia da redução jesuítica aponta nessa direção e suas arquiteturas são fruto de um mescla cultural imperialista sob a qual se transformou a cultura local tornando-se um

espaço proto-urbano. Assim, o espaço vivido dos atores apresenta uma ideologia por si, uma ideologia material, cujas expressões nos interessam aqui na sua geograficidade, que nós construímos como um campo de estética não-representativa, iniciando nossa reflexão com Mikhail Bakhtin.

3.1 Mikhail Bakhtin: o discurso na vida e na arte

Num primeiro passo julga-se necessário na teoria de Mikhail Bakhtin a definição da relação da obra artística – arquitetura - através da sua linguagem com a vivência das pessoas no cotidiano das reduções jesuíticas. Neste contexto, os signos da obra arquitetônica eram expressões ideológicas de um modelo de convivência entre culturas européias e indígenas. Sua relação partiu de discursos desiguais, mas em contato entre si, em suas respectivas linguagens. O autor aborda estas realidades humanas através da linguagem. Atuante contra o formalismo russo Bakhtin (1997) criticou na época pós-revolucionária da União Soviética, os doutrinários da “estética material” e também os de uma semiótica formal objetivada no formalismo russo, acusando-os de reduzirem a problemática da criação poética a simples questões de linguagem (p. 05). Observa-se principalmente na atitude dos formalistas um menosprezo dos demais elementos do ato da criação, a dizer o esquecimento da função comunicativa e social entre emissores e receptores da linguagem. Neste sentido, a proposta de Bakhtin valoriza o sujeito em sua produção linguística através da ação, interpretando-o como elemento participativo e atuante no processo de comunicação (cf. a coletânea da “Estética da Criação Verbal” (1997) que reúne, na sua maioria, textos escritos durante os anos 1920).

Em 1929, um livro de autoria de Bakhtin e Volosinov (cf. CLARK/HOLQUIST, p. 368) “Marxismo e Filosofia da Linguagem” (2006) abordou os problemas fundamentais do método sociológico dentro da ciência da linguagem. Dá destaque às questões ideológicas e ao papel dos signos em sua propagação. Neste texto, Bakhtin desenvolveu uma atitude sócio-linguística, isso muito antes dessa corrente existir na área das letras. Destaca ali a dialética do signo verbal, onde o signo é de um lado um elemento

ontológico da vivência, mas de outro um veículo da comunicação. Seus pensamentos foram por muito tempo esquecidos. Isso se deve ao fato de ele ter tido uma vida de caráter intelectual marginal na União Soviética stalinista. Apenas nos anos 1960, o autor ganhou uma maior reputação internacional, e finalmente em 1984, quando os norte-americanos Clark/Holquist publicaram sua biografia interligando sua vida com suas idéias, torna-se um dos destaques do debate lingüístico. Faraco (2007, p.99) explica que essa redescoberta de Bakhtin com seu caráter vanguardista, devido à época dos estudos globalizantes da dimensão existencial, ganhou visibilidade pelo fato que ele reuniu nas suas obras os mais diversos campos. Assim, contemplam-se a psicologia, a literatura, a estética, a educação e a teoria cultural, todos em proveito de uma construção teórica coerente direcionada a uma nova heurística. Seu enorme potencial heurístico e a maneira singular de Bakhtin de se expressar permitem, a nosso ver, uma nova compreensão da condição humana e sua estética.

Os autores e pensadores que trabalham os processos de comunicação na corrente bakhtiniana hoje possuem alta relevância. Trazem à evidência aspectos não previsíveis, não pré-estabelecidos nas ações humanas e incluem assim os aspectos da linguagem aos processos das relações sociais e da integração social. Neste aspecto, o pensamento da estética é visto como agente que “forma” a vida, sendo responsável pela transmissão cultural. Conforme Clark/Holquist (2008, p.37,39), a possibilidade de articular e de encontrar conexões entre categorias aparentemente antagônicas é o que destaca a ênfase dialógica do autor. Nela, é preconizado o “tudo” como detentor de significado e este significado é construído socialmente. Nas palavras de Bakhtin: “... eu posso significar o que eu digo, mas só indiretamente, num segundo passo, em palavras que tomo da comunidade e lhe devolvo...” (p. 39). A questão do significado é dada, aqui, como um “produto cultural”, o qual é elaborado e compartilhado em meio de uma comunidade específica dentro de um sistema cultural, o qual depende das ações humanas. Este mundo dos atos da ética se relaciona com dois outros mundos: com o mundo do conhecimento e da cognição (inclusive da reflexão crítica dos atos), e com o mundo estético (BAKHTIN 1998, p. 30). Assim, a obra artística

(estética) acontece como um elemento “delimitado no espaço e no tempo” por atos, mas vive também numa tensão significativa de identificação e conhecimento com sua materialidade. Por isso, a obra é aberta, não só a estes outros mundos, mas também ela “vive” em relação com seu autor e seus observadores. Desta maneira, seus valores não são meramente abstratos, mas trata-se de uma construção real que se “pratica” na vida cotidiana. Para Clark/Holquist (2008, p. 90), essa construção “arquitetônica” socialmente integrada da obra enfatiza a temática percorrida por Bakhtin focada em ação, movimento, energia e desempenho. Neste ambiente também acontece a construção do “Eu” como pólo de subjetividade. Essa perpassa as relações éticas de comunicação presentes na existência humana. Trata-se aqui da raiz do dialogismo bakhtiniano. Este não é um diálogo efêmero e espontâneo, mas um diálogo permanente que nem sempre é simétrico e harmonioso, mas existe entre diferentes discursos que configuram uma comunidade, uma cultura, uma sociedade. Assim, também as reduções jesuíticas podem ser vistas como obra de um diálogo polifônico.

O termo “Dialogismo” é descrito por Faraco (2007, p. 101) como sendo uma “Antropologia filosófica”. O autor explica que Bakhtin não oferta uma teoria em particular, um modelo síntese de suas idéias, mas uma sabedoria particular que promove o entendimento do mundo real. Neste sentido, o Dialogismo pode ocorrer em sua amplitude entre interlocutores (diversas vozes sociais) ou entre discursos, trazendo de forma significativa a perspectiva das outras vozes a um espaço de interação. Este espaço é o universo semiótico da obra, constituído pela cultura numa perspectiva globalizante (mas não global). Nesta visão, o “ser humano” (um elemento muito importante na ideologia humanística e jesuítica) passa a ter um caráter ativo e responsivo, ou seja, atua não mais como um reflexo do exterior e, sim, está embutida na conversa de consciências. Assim, a dinâmica entre exterior e interior do ser humano é alimentada pelos signos sociais e nas relações cotidianas de onde emerge a singularidade de suas expressões na sua subjetividade – o que representa a resposta jesuítica aos desafios do protestantismo com sua responsabilidade individual do Cristão.

Entende-se que os pensamentos bakhtinianos, por tratarem da essência das relações humanas numa dimensão existencial, tornam sua interpretação um ato complexo e até contraditório. Quando se pretende avaliar os processos de trocas culturais no caso das reduções jesuíticas, buscando a partir da inserção de novos signos (imagens, literatura e arte) uma configuração estética dos jesuítas numa teoria ou antropologia filosófica, essas obras arquitetônicas e urbanísticas se apresentam de maneira expressiva alimentadas por este diálogo. Sabe-se que os processos de integração cultural entre jesuítas e guaranis são diálogos, seja de forma oral ou escrita, através de imagens ou pela arte e arquitetura. Podemos dizer que, de primeira vista, as reduções podem ser vistas como palcos para uma estratégia dialógica de inserção cultural, onde convive a ideologia dos jesuítas com as idéias dos indígenas; surge neste contexto um espaço de comunicação, e até uma mescla dos conhecimentos. Como visto anteriormente, este diálogo intercultural ocorre quando a minha “fala” é refletida no “outro”, como é o caso das trocas de informações ocorridas no momento da pregação católica nos discursos religiosos. Tais discursos carregados de ideologia são descritos por Bakhtin (2006) como detentores de significado. Segundo o autor: “tudo que é ideológico possui um *significado* e remete a algo situado fora de si mesmo. Em outros termos, tudo que é ideológico é um *signo*. *Sem signos não existe ideologia*.” (p. 29).

Neste contexto, Bakhtin não insere apenas a importância da comunicação dentro da dimensão cotidiana, mas coloca também ao mesmo patamar uma esfera ideológica. No processo de aculturação estabelece-se, ao se propagar a visão católica de mundo (enunciado) um toque nas mentes dos guaranis, uma visão de mundo diversa, estabelecendo um diálogo onde não só o mundo jesuíta e o mundo guarani se encontram/chocam, mas onde também o consciente e o inconsciente interagem nos dois lados fornecendo novos sentidos de valores. A presença dos signos (palavra, texto, imagem e arte) materializa, assim, uma ideologia moderna num reflexo das estruturas sociais existentes. Os interlocutores jesuítas e índios guarani encontram-se neste locus da interação comunicacional: no locus da vida. E a partir desta interação

os interlocutores passam a propagar sua própria expressão em diversos campos da vida humana.

Este ambiente de valores, no qual se encontram os indivíduos, é responsável por dar consistência ao conteúdo da obra arquitetônica das reduções. É visto, por Bakhtin, como agente gerador das relações de tempo, espaço e sentidos. Tais relações acabam por transformar os elementos constituintes deste espaço em “constituintes artísticos significantes” (BAKHTIN 1997, p. 202). Nesta interpretação, o mundo ao redor do indivíduo adquire consistência por meio dos significados e passa a criar sua própria realidade estética. Distingue-se na sua estética tanto da realidade cognitiva como da realidade ética (o ato propriamente dito), porém, não fica indiferente a eles. Nos processos de comunicação, suas formas estéticas (carregadas de mensagens) são as responsáveis por estruturar a linguagem e dar forma ao conteúdo. Portanto, o campo estético é um campo radicalmente social do ser humano configurados em processos.

Quando se fala, neste momento, em “processo” compreende-se que a transmissão de uma idéia, um conteúdo, ultrapassa o simples ato da “fala” para inserir-se numa questão maior que é a transmissão de um conteúdo criado dentro de uma relação de troca entre o locutor e o ouvinte. Neste sentido, Bakhtin nos leva à questão da exterioridade da configuração espacial. No texto “A forma espacial do herói” que faz parte da coletânea ‘Estética da Criação Verbal’ (1997, p. 56) o autor declara que o fato do observador perceber o objeto a partir de suas fronteiras exteriores torna imprescindível a análise do aspecto físico da obra. Neste sentido, a forma e organização das reduções, sendo parte de um diálogo intercultural, torna-se expressão espacial de uma visão do homem e de sua vivência.

Reforça-se aqui a importância do pensamento bakhtiniano para as análises dos processos de comunicação gerados por meio de dois conceitos fundamentais na obra do autor: O *enunciado* e o *discurso*. Para Bakhtin, a “minha” interpretação da realidade é baseada na visão unificadora do “outro”: eu me completo a partir do outro, assim não há comunicação sem precedentes. Como esta pesquisa sobre as reduções pretende focar-se no ato da

transmissão cultural por meio de obras arquitetônicas, seguimos Bakhtin quando interpretamos a comunicação cultural como a ação que “absorve e transmuta” a comunicação espontânea (1997, p. 282). Neste momento, o conceito do *enunciado*, seja ele oral ou escrito, nasce de uma visão individual, porém é criado a partir das interpretações do mundo construído por uma coletividade dentro de uma cultura e tempo específico. Assim, o *enunciado* é uma unidade de comunicação verbal. Transmite uma mensagem particular funcionando como um elo, dentro da extensa cadeia de outros enunciados, e objetiva subjetividades.

Em Bakhtin (1997, p. 294) compreende-se que a “fala”, a materialidade da comunicação, só se concretiza na forma de enunciados que são transmitidos por meio de um *discurso*, no qual os enunciados possuem, conforme o autor, características estruturais próprias e se constituem por um início e fim absolutos. Por isto, a interpretação dos índios guaranis frente às novas imagens e enunciados que lhes foram dados se iniciam através de um processo de aculturação, mas este se efetiva pelos filtros culturais dos próprios índios, para só então serem codificadas e aceitas.

Para poder relacionar o enunciado advindo da ideologia jesuítica para com os índios, precisa-se, no nosso caso, passar-se pela materialização deste discurso na forma espacial das obras arquitetônicas e dos espaços sociais das reduções jesuíticas. Desta maneira, a ideologia, os modos de vida e a estética jesuítica fundamentam e proporcionam o conteúdo dos enunciados, na forma como os artistas (em sua maioria índios) os concebiam. Enquanto os jesuítas são os “responsáveis” por dar forma ao conteúdo (quer dizer são eles que dão respostas à situação da missão), o discurso arquitetônico e a linguagem da pregação, os quais se transmitem como *enunciados* alcançam seu objetivo quando ocorre a dissipação dos ideais jesuíticos entre os guarani de forma ativa.

Bakhtin (1997) relata que qualquer tipo de enunciado pode ser percebido como “... o intuito discursivo ou o querer-dizer do locutor...”(p. 301), mas que este desejo não determina a totalidade do enunciado. Pelo contrário, este é formado também pela parte subjetiva dos processos de comunicação do lado

do ouvinte. Assim, a subjetividade está envolta às “respostas de outros enunciados”, ela é plural e polifônica, ou seja, a ação do locutor sempre encontra uma maneira de se basear, reafirmar, contrariar, complementar discursos anteriores, tanto de outros artistas, como de outros contempladores. Isso reforça a idéia já descrita de que a expressão de um *enunciado* perpassa necessariamente a relação com o outro, sendo essa uma relação intersubjetiva (figura 01). Na comunicação cultural, estes enunciados partem de visões de mundo que são reflexos da vida cotidiana de todos os lados. Os diálogos, previamente trocados entre interlocutores e conservados em obras, fazem parte da mesma organização social. Ou seja, conforme Faraco (2007), são envoltos em relações sociais dentro de um universo historicamente constituído, onde possam participar de forma ativa e responsiva (p. 103).



Figura 01: Quadro síntese sobre O Olhar Signico de Mikhail Bakhtin.

Fonte: Elaborado pela autora, 2011

É neste contexto que surgem e se aplicam sistemas de signos. São os signos que capacitam a mensagem em ser gerada a partir de uma coletividade e com caráter estável e aberto. No entendimento da arte, esta reflexão de Bakhtin coloca este tipo de pensamento, segundo Clark/Holquist (2008, p. 221-222), dentro das correntes socioeconômicas e históricas da arte, quer dizer

afora do campo artístico propriamente dito, mas sem acarretar a perda de sua característica estética. Mesmo se a arte, na visão bakhtiniana, considera a “obra em si”, esta fica fora de si numa interação de fatores – imanentes e causais – que se fundem na sua expressão visual. No entendimento de Bakhtin, a arte se define, assim, como um evento que possui a dimensão da troca, da interação entre a obra e seu observador, ou seja, ela é um ato de comunicação.

Em Bakhtin, a dimensão estética é trabalhada a partir da elaboração de uma estrutura para a obra o que resulta na fusão entre o material, a forma e o conteúdo (1997, p. 207). Porém, nega uma relação direta entre a composição material de uma obra e sua constituição estética, pois se apóia na diferenciação entre obra=objeto e obra=estética. Como Bakhtin cria, em base da sua compreensão kantiana, uma visão distinta entre mente e mundo, ele fornece uma interpretação onde o aspecto físico (=matéria) é dado pela expressão visual da obra de arte, mas difere de sua expressão estética (= conceito) que é moldada pela mente. É importante para esta pesquisa que assim como a obra de arte é um objeto (material) que é intensamente carregado de poder simbólico ou significação conceitual (mental), por conseguinte gera um aumento de tensão, uma maior ligação, em relação a outros elementos lingüísticos. Isto reforça a tese de que as obras de arte e a arquitetura jesuítica formam um importante arsenal para compreender o conjunto do material e do mental nos processos de inserção cultural. Elas ofertam uma carga mais efetiva da sua ideologia, sendo inseridos no dominante catolicismo europeu e intencionado a ser transmitido em terras americanas.

Consequentemente, Bakhtin (2006) aponta a questão do poder nos aspectos da comunicação (p.15), onde se insere o pensamento hegemônico nos atos de comunicação ideológica. Apesar de existir resistências entre os indígenas, os guaranis gradativamente passam por uma etapa de adaptação à hierarquia sugerida pela classe dominante. Não se pode negar que os jesuítas formaram esta relação através da arquitetura, sem maiores conflitos, de uma maneira “passo-a-passo”, o que talvez tenha contribuído em seu sucesso. Esta estratégia do “passo-a-passo” será descrita no capítulo relacionado às

estratégias de pregação dos integrantes da Companhia de Jesus, para depois compreender a função da arquitetura também na conformação da cultura guarani, e não só na cultura jesuítica.

3.2 Umberto Eco. os códigos arquitetônicos

Para melhor compreender a função de um sistema de signos, passa-se a propor algumas ideias do pesquisador italiano Umberto Eco. Para o autor, a comunicação de obras arquitetônicas é uma comunicação que ultrapassa a materialidade do elemento construtivo através de processos não-verbais de cognição, de ordenação e configuração do universo (Neves, 1986, p. 21). Este processo comunicativo passa a constituir o próximo passo da investigação.

A partir da caracterização de Nöth (1996) que apresenta a “semiótica como uma teoria da cultura” (p. 165), Umberto Eco passa a contemplar essa visão e reúne temáticas que transitam desde a filosofia e estética medieval até as manifestações da cultura popular. Para Eco (2007, p.05) a cultura trata da intervenção antrópica sobre o meio natural e comunicativo, mas a ciência da semiótica deveria tratar apenas das mensagens intencionais. Sahr (2007) aponta que tal concepção deriva das raízes da semiótica, a qual – advinda da filosofia da lógica onde o signo recebe a sua carga de “sentido” – foca a interação social através de espaços culturais específicos. Estes espaços são construídos por atos de significação com caráter intencional e interacional (p. 60 e 62).

Em “*Opera aperta*” (1962), Eco cria um modelo semiótico para a arte. Propõe um espaço de interação, onde a pluralidade de interpretações das formas materiais se resume num texto composto de diferentes elementos (p.166). Por isso, seus estudos sobre a comunicação visual analisam a forma material do texto como propagador de uma mensagem, e não os sentidos por detrás dela. Com este critério, Eco (2007) pressupõe a codificação de uma mensagem em um código específico que é convencionado por integrantes de uma mesma cultura. Por código Eco entende qualquer sistema de símbolos que passa a ser utilizado, de acordo com um consenso entre transmissor e destinatário, para representar uma idéia (= informação) e transmiti-la (p. 04,05).

Este seu modelo básico da estrutura da comunicação serve para passagem de informações entre dois “aparelhos”, numa convenção permeada pela cultura.

A semiótica é, assim, um estudo da cultura na sua formação social, e o seu conjunto de signos e fenômenos comunicativos fundamentam a relação social. A comunidade de signos (como fenômenos culturais) acontece em base interpessoal e as formas arquitetônicas dos jesuítas e indígenas envolvem, assim, também as mensagens transmitidas pelos “códigos culturais”. Usando a semiótica como estratégia nos parece uma das formas principais de atuação dos jesuítas na transmissão cultural. Em tal ambiente os códigos possuem dois sistemas que os estruturam: o sistema de expressão (expressos em signos) e o sistema do conteúdo (representando mensagens) (ECO, 2007, p. 172). A ciência da semiótica (figura 02) permite aqui uma análise bastante profunda, porque diferencia a materialidade arquitetônica como dividida em signos arquitetônicos (elementos visuais de expressão) e suas mensagens sociais no processo de criação e comunicação (elementos de conteúdo). No caso das reduções, entra aqui também o fato comunicativo da transmissão cultural do catolicismo europeu aos indígenas.



Figura 02: Síntese do sistema de códigos de Umberto Eco

Fonte: Elaborado pela autora, 2011

Desta maneira, a arquitetura representa por meio de sua forma física não apenas funções gerais e estruturais, sendo estes valores funcionais, mas gera também espacialidades de comunicação em sistemas de convenções. Assim, a teoria da codificação cultural de Eco interpreta os signos arquitetônicos como filtros culturais que agregam às funções gerais outros significados. Eco fala aqui da “segunda função”, ou seja, do valor simbólico da arquitetura (p. 136). A primeira função é assim a função de uso (o subir, o adentrar, etc.), enquanto a segunda função é o ato comunicativo. O autor exemplifica isso por meio das catedrais góticas que possuem a “função primeira” de possibilitar o “estar juntos” e como função segunda a transmissão das ideologias da igreja católica do período medieval. Nelas, a sensação de luminosidade difusa, por exemplo, representa a presença divina entre os fiéis. Seguindo este pensamento, fica claro que o caráter da obra é mais interessante – social e ideologicamente – quando desperta atenção pelas funções segundas. Neste ponto se compreende que as obras arquitetônicas dos jesuítas são um reflexo de sua forma de pensar e devam seguir o padrão de comunicação para sensibilizar (tornar materialmente perceptíveis) os indivíduos para os desejados aspectos culturais e religiosos que se pretendia comunicar. A investigação sobre os aspectos formais e organizacionais destas estratégias projetuais é, por isso, de maior importância, principalmente no “Novo Mundo”, sendo esta espacialidade em terras americanas também uma construção ideológica.

Diante dessas análises de Eco, mostra-se que é um dos maiores enganos quando o estudo da arquitetura é compreendido, no seu único significado, por meio do espaço. O termo “espacialidade” (2004, p.138), aqui, surge como uma “noção abstrata de espaço”. Fazendo uma analogia aos estudos lingüísticos, isso seria como se a língua fosse apenas estudada na sua dimensão de exprimir relações sintáticas, sem que estas expressem também um conteúdo dentro da oração, através de socioletos ou dialetos, ou até outras línguas. Trata-se aqui, de fato, de duas espacialidades, sendo uma sintática e outra de conteúdo. A carga simbólica que ainda pode abrir-se para várias espacialidades dentro da proposta compositiva, estrutura e articula as formas estruturais da obra arquitetônica através de uma ideologia do conteúdo. Mas

enquanto Eco descarta as inúmeras possibilidades de espacializações, chega apenas a uma proposta final em denominar o espaço como “substância da expressão” (ECO 2004, p.139). Para nós, entretanto, a forma do conteúdo se define diante de contextos culturais, os quais geram um sistema de unidades culturais que tem a função de comunicar conteúdos específicos.

De acordo com Eco, a “arquitetura é composta de veículos sígnicos que promovem comportamentos” (2007, p.194). Redescobrimos aqui, além da função ideológica (do conhecimento), ainda a função comportamental (da ética) abrindo uma terceira espacialidade, além da função estrutural e da função simbólica da arquitetura. Consequentemente, o objeto arquitetônico é estimulador do uso, ou seja, o signo arquitetônico representa um significado que estimula o uso para o qual foi feito, determinando ou direcionando os seus usuários a um comportamento em relação com outros agentes e o mundo em geral. Portanto, a arquitetura jesuítica possui a capacidade de organizar espacialmente as ações humanas (ética) no próprio comportamento dos indivíduos com a construção do espaço arquitetônico, seja como lugares de vivência ou do ensino ideológico, na configuração indígena este espaço seria denominado Tekoá. Segundo Eco (2007, p.403), essa conformação era, principalmente na época barroca, o produto de espaços geometricamente equilibrados que garantam a perfeita ordem perceptiva diante de sua contemplação. Por isso, os diagramas dos jesuítas são regidos, também nos seus projetos arquitetônicos, por uma ordem matemática para conferir à obra uma proporção divina. Complementando este pensamento, Pennick (1980) esclarece que o homem, mesmo tendo-se afastado da natureza, mantém-se vinculado às leis naturais do universo pela geometrização (p. 16), através de uma “Geometria Sagrada”. Pennick considera nesta arquitetura um sistema universal, haja vista que suas raízes estão, dentro da ideologia, fixas na própria essência do cosmos. Assim, cada forma arquitetônica incorpora materialmente as formas geométricas básicas que abrangem todo o universo. A geometria barroca configura aqui sua arquitetura com o fio condutor da releitura clássica do Renascimento, com interface ao maneirismo. Suas obras seguem a rigidez geométrica, mesmo quando são acrescidos por detalhes de ornamentos resultados de operações geométricas, na função da perfeição. Ou seja, o pano

de fundo (= suporte) destas obras possui o motivo religioso-matemático numa forma expressiva. Conforme Pennick (1980, p.121), a enorme gama de ornamentos contém uma magia que fornece no espírito teatral característico barroco uma representação do sentimento da perfeição barroca.

Esta descrição do espírito barroco nas obras arquitetônicas vai ao encontro das idéias de Eco sobre os signos arquitetônicos. Observa-se aqui o jogo oscilante entre forma e fatos históricos. Segundo Eco (2007, p. 210), este jogo acontece entre as formas significantes (fisicamente estáveis) e as interpretações mutantes dos fatos que ofertam novos significados. É o fenômeno descrito pelo autor como “consumo das formas” (p.210), as quais hoje já perderam muitas vezes suas funções primárias. Porém, acredita-se que a pregnância ideológica da época servia como base da construção de uma sociedade ideal. Por isso, os argumentos formais eram fruto de códigos com alto teor ideológico, os quais reuniram na linguagem da arquitetura a esfera do conhecimento (ideologia) e do comportamento (ética). As formas denotativas dispõem ao mesmo tempo de “conotações” (p. 221) ideológicas e até resultados de divergências e debates ideológicos, que em determinados períodos históricos incorporaram conotações de ideologias precedentes.

Assim, o “estilo gótico” com sua ferramenta construtiva dos pilares e vitrais teve a conotação de “religiosidade”, expresso no “impulso vertical” como “elevação da alma a Deus” (p.206). No barroco, contudo, esta visão muda para a incorporação da alma através de envolvimento e desenvolvimentos dentro de uma relação entre o individual e o coletivo onde a filosofia barroca proporciona ressonâncias nas formas de expressão artística, sejam elas a música, escultura ou a própria arquitetura (DELEUZE, 1998). Este fato resulta em outras formas expressivas como curvas, elipses, linhas de fuga, perspectivas etc. Porém, é necessário lembrar que não existem valores expressivos conectados à natureza das formas, mas que cada expressividade advém de uma dialética entre formas significantes e códigos que as interpretam.

Umberto Eco vai ainda além quando pressupõe que a arquitetura é um “projeto de modificação da realidade ao nível tridimensional” (p.187). Por isso,

observa-se aqui uma importante e decisiva participação das obras de arquitetura em processos de aculturação, fazendo da arquitetura um elemento importante de processos de colonização, seja por meio da simples fruição contemplativa e ideológica, seja através do uso de seu espaço interior. As obras jesuíticas em território americano fazem parte deste empreendimento.

3.3 E. Cassirer: a ideologia do mito e o sistema de formas simbólicas

Neste momento, a análise semiológica necessita ainda de uma reflexão mais aprofundada, pois as abordagens de U. ECO possuem como pano de fundo ainda a semiótica diádica. Dos estudos de Ernst Cassirer tiramos outra compreensão, mas que pode ser dialogicamente anexado a idéia de Umberto Eco que é a idéia das “formas simbólicas” (CASSIRER, 2001a).

Para Cassirer, a vida humana é cercada de representações e interpretações na intenção de apreender o “mundo”, processo este que se insere dentro do campo do conhecimento. Estas ações são, na sua totalidade, introduzidas em espaços geográficos nos quais se apresentam e representam como um universo de diferentes campos de “formas simbólicas”. Tais formas são geradas em meio a culturas específicas, elas permeiam campos da vida humana, como a língua, a religião, a arte, a técnica, o direito e a sociedade em geral. Dentro de uma visão kantiana, a construção das formas simbólicas acontece embutida nas categorias gerais do espaço e do tempo. O que se destaca neste processo, entretanto, é a atividade cultural, o agir num processo intersubjetivo no qual a construção e propagação de elementos culturais efetivam-se, por conta da capacidade humana em criar e utilizar uma função simbólica, dos quais também surgem tempo e espaço, sendo esta uma idéia pós-kantiana.

Cassirer (2001a) desenvolve, numa primeira instância, as análises da forma simbólica por meio de uma subjetividade pura, pois acredita que somente através de elementos da psicologia é possível de se compreender os sistemas de comunicação e de signos, as linguagens. Mas, num segundo passo, ele ressalva que os processos de linguagem só encontrarão sua

representação filosófica, se estiverem inseridos em sistemas objetivos com bases ideológicas. Esta ‘intersubjetividade objetiva’ refere-se claramente ao pensamento de Platão que tratou o espiritual como um pressuposto. Quer dizer, na visão de Cassirer este espiritual é o essencial para que se possam compreender as visões filosóficas e as práticas cotidianas do mundo (figura 03).

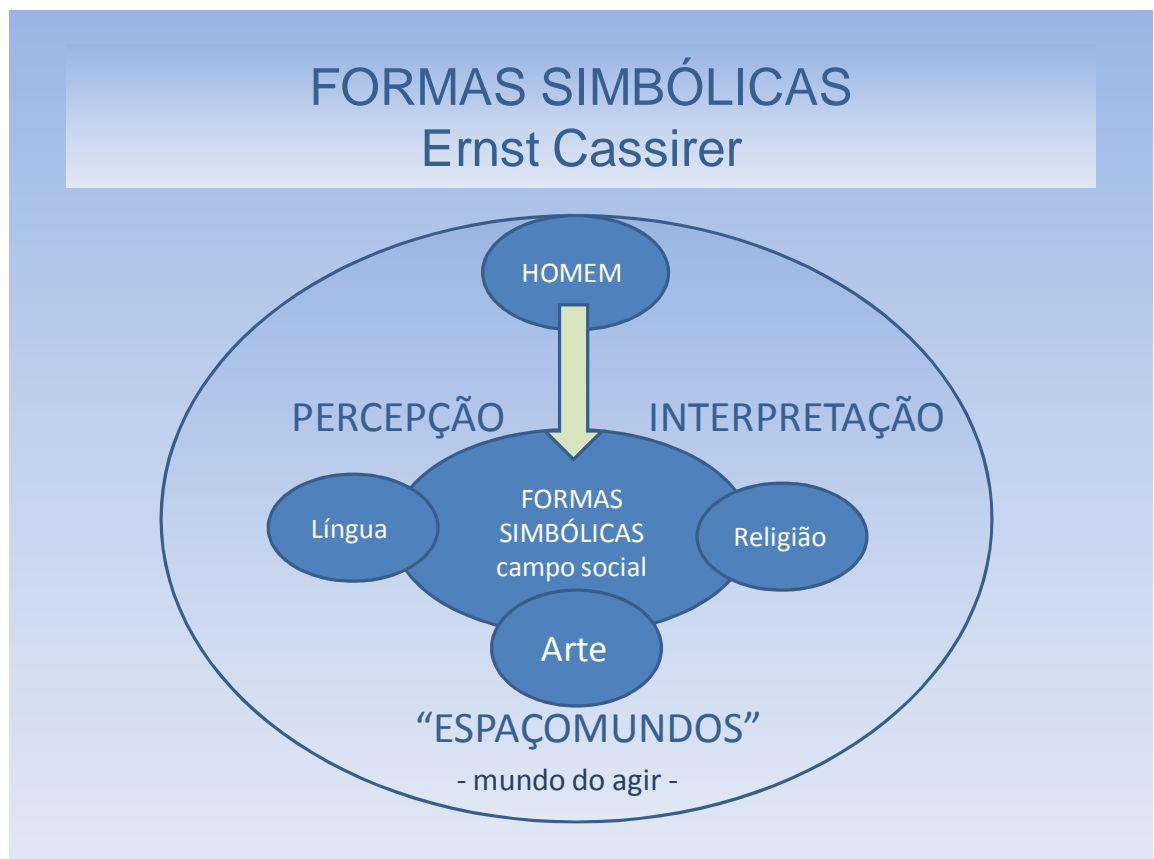


Figura 03: Quadro síntese das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer

Fonte: Elaborado pela autora, 2011

A inserção do “espiritual” numa análise linguística e comunicativa apresenta-se na forma de uma necessária energia (= mito) para que se possa propagar a mensagem desejada. Nesta ação é que os indivíduos criam seus mundos com atividades simbólicas, induzindo uma aproximação entre objetos e idéias amalgamados nos “signos”. Portanto, são estes os agentes intermediários nas relações entre o espírito e a matéria. Com tal intermediação as pessoas alcançam a função primordial do espírito humano: realizam um ser espiritual no mundo sensorial, e ganham, conseqüentemente, a revelação do

espiritual quando dão forma à materialidade dos sentidos. Os signos possuem, desta maneira, uma capacidade de conjugar o visível e o invisível na unidade das representações humanas. São eles os responsáveis pelo processo de comunicação que servem à representação dentro de relações fundadas em bases culturais.

Tais bases organizam a comunicação em processos temporais de longa duração, onde a evolução da interpretação do signo altera seu sentido. Segundo Cassirer (2001a), esta alteração de significado permite que se estabeleça tanto uma retrospectiva como uma visão prospectiva dos significados. Aqui encontramos o “poder sintético” da consciência. Para o autor, o signo não é visto apenas como um invólucro aleatório do pensamento, mas também como órgão necessário e essencial no processo de comunicação. É através dele que o conteúdo passa a ter sentido, assim que o mundo das impressões adquire maior consistência, pois passa a ter uma nova articulação espiritual (p. 31).

Neste momento, a linguagem - como material da comunicação - e o processo de comunicação acabam por se tornar instrumentos fundamentais na transmissão dos aspectos espirituais. Passamos do mundo das “meras sensações” para o mundo “da intuição e da representação” e, Cassirer prossegue dizendo que neste mundo das representações insere-se o “mundo das formas criadas pelo mito ou pela arte” (p.34). Assim, as representações humanas, como a arquitetura e a arte, são criações culturais que formam o ser. Esperamos poder demonstrar, com este trabalho, como a arquitetura dos jesuítas - representações do movimento espiritual de uma determinada fase histórica e sua configuração espacial - representa a ideologia cristã conferindo aos seus conteúdos uma unidade de significação na vida real.

A vida real consiste de um espaço de materialidades, constituem-se por riquezas e diversidades das mais variadas formas simbólicas em culturas particulares. Mas esta vida não nasce das formas simbólicas, mas a partir da própria atividade humana e suas conceituações. Assim, as formas simbólicas conceituam a energia do agir. É aqui a energia do espírito que carrega o conteúdo espiritual do significado e o transmite pelos signos sensíveis à

concretização cultural. Portanto, conforme o pensamento de Cassirer (2001a), os principais campos da vida humana – o mito, a arte e religião – são energias e materializações que constroem “o mundo do ‘real’ e do espiritual, o mundo do Eu” (p.39). Este “real” mencionado por Cassirer é o mundo das ações e dos efeitos (em alemão: *Wirklichkeit*), ultrapassando meras representações.

Neste sentido, o mito cria uma realidade diferente, mas também efetiva no mundo. Por isso, Cassirer propõe uma teoria sobre a evolução do pensamento mítico ligado às religiões primitivas. Estas são funcionais na vida dos indígenas e por isso esta forma de pensar, que é também a base da vivência dos índios guaranis anteriormente ao contato com os jesuítas, ganha relevância. Os índios guaranis enquanto sociedade autóctone vivem o mito e este mito é amparado pela tradição oral, pela palavra. Conforme o pensamento de Max Muller (em Cassirer, 2009, p.18-19) o mito não trata de uma criação lendária que se reveste de uma aura envolvendo a história real e tão pouco advém da contemplação de fenômenos da natureza. Pelo contrário, o mito é “algo condicionado e mediado pela atividade da linguagem” (p. 18). Sendo assim, interpreta-se o mito como uma maneira de sanar deficiências linguísticas, acabando com a ambiguidade de semióticas mais desenvolvidas, como a proposta por Eco. A mitologia (= estudo do mito), no sentido de Cassirer, representa uma ação inerente à linguagem. Nas palavras do autor, mitologia “significa o poder que a linguagem exerce sobre o pensamento”. Este poder é refletido em todas as esferas de atividade espiritual (p. 19).

A proposta desta pesquisa de investigar a arquitetura dentro dos moldes da ética e estética dos indígenas, mostra que a incorporação social dos guarani é também um processo da transformação das semióticas. Assim, os elementos advindos do mito guarani geraram, nos moldes da nova semiótica mais racionalizada, e assim mais diádica, manifestações ou expressões de formas simbólicas que foram construídas por guaranis artesãos e que foram de certa forma justapostas às de origem européia trazidas na bagagem cultural jesuíta. Pretende-se compreender como esta “imbricação” de valores necessitava da estética para mediar a influência do campo “abstrato” do pensamento do renascimento e, concomitante, da arquitetura jesuítica barroca, com o campo “concreto” da mitologia guarani. A busca de uma construção visível do que

Cassirer (2009) denomina as “formas de ideação” foi originária dentro da configuração espacial do espaço das reduções (p. 22). Sua filosofia traz (como esta de Cassirer), como elemento modernizante a idéia de um Eu individual, uma novidade não só para os guarani, mas também para os europeus da Idade Média (BRANDÃO, 1999, p. 87).

Cassirer (2001b) reflete sobre a questão do indivíduo e do cosmos no Renascimento focando a análise no tema central da autoconsciência. A partir do princípio fundamental de Descartes, o “*cogito*”, se confirma o início da filosofia moderna, como Cassirer demonstra no seu livro sobre “Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento”. A revolução na forma de pensar sugere uma ação (= ética) do espírito que está calcada na liberdade individual. Isto transforma plenamente a intelectualidade e espiritualidade do indivíduo desta época na Europa. Mas enquanto esta proposta apenas se refere, na situação européia, para um restrito grupo de intelectuais, ela se generaliza na idéia das reduções jesuíticas das Américas. Trata-se da realização de uma utopia numa heterotopia nova (conceito que será descrito no capítulo seguinte) onde o subjetivo se objetiva aqui.

A dualidade entre o subjetivo e o objetivo, embora por vezes entrando em choque, provoca aqui um novo reajuste entre ética, conhecimento e estética. As formas simbólicas do Eu e do Cosmos, entre outros, são marcados no então Renascimento pela ação dos defensores do ideal da cultura humanista; esta valoriza a riqueza da individualidade. Este é o primeiro passo da filosofia do Renascimento que coloca a ideia do sujeito em equidade entre o eu e o divino, mas a generaliza no colonialismo na sua objetividade. A alma humana, ao ser vista como sujeito do conhecimento, contém desta maneira a realidade objetiva. Conforme Cassirer (2001b), “o eu está à altura do cosmos, pois encontra em si mesmo os princípios a partir dos quais pode conhecê-lo em sua infinitude” (p.309). O seu conhecimento é, portanto, a apreensão do homem diante do cosmos de uma maneira onde o eu atua como agente ativo.

Na construção do mundo real e espiritual – o mundo do eu – as formas simbólicas são geradas numa ideologia e visão de mundo particular. O mito assume um papel muito interessante neste sentido. Enquanto geralmente não

divide idéias na sua particularidade, mas as incorpora numa rede de concretizações na linguagem e na representação. O contato com a ideologia abstrata (e cristã) dos jesuítas revela para eles que existem outras formas de pensar – questiona-se assim através da relatividade a forma absoluta do mito.

Os processos culturais ocorridos na Região do Prata perpassaram exatamente esta dialética entre o sentir e o pensar religioso europeu em contrapartida ao índios guaranis, onde, cada um dos grupos à sua maneira, reflete a consciência da totalidade do Ser. Isso Cassirer (2009) define como a “flor do verdadeiro espírito humano” (p.16). Para Cassirer, a construção mítica representa uma forma de comunicação através de um veículo intuitivo e imediato, assim mais corporal, que resulta em formas de representação. Desta maneira, a força mítica da palavra é vista como o elemento primordial do pensar mítico, sendo essa uma arma abstrata no controle do espaço concreto. Curiosamente, a palavra encontra-se tanto no cerne da cultura guarani (na propagação de seus mitos) como na religião dos jesuítas (no papel da pregação e da palavra de Deus).

Cassirer (2009) relata que o homem só se relaciona com os objetos simbólicos na medida em que vivencia suas próprias configurações (p.24). Mas, o “seu” mundo se problematiza no caso das reduções jesuíticas, onde se encontram dois (ou mais) mundos mitológicos e religiosos. Por isso, a apreensão mítica nas configurações individuais não é dada de imediato, mas paulatinamente conquistada, unidade a unidade, até a formação de um todo novo. Este período de sedimentação e correspondente transformação cultural será investigado nos capítulos finais da pesquisa demonstrando como a inserção cultural dos jesuítas na Região do Prata expandiu as idéias européias numa paisagem americana. Isto é um processo social da semiótica que Ernst Cassirer muitas vezes desconsidera, principalmente quando se trata de conflitos semióticos.

3.4 M. Maffesoli: a socialidade e as aparências

As reduções, com sua arquitetura e arte, são a construção material de uma transformação espiritual que é repleta de conflitos e contradições. Mito, ideologia, linguagem arquitetônica e arte se encontram aqui, mas determinam e discriminam unidades entre grupos divergentes nas suas sociológicas leis internas. Assim, precisamos compreender como a transformação da espacialidade mitológica-religiosa ocorre nestes conflitos a qual parece silenciar na materialização da arquitetura, mas que eventualmente pode ser visualizada. Isso nos aproxima das idéias de Michel Maffesoli (2005) que investiga o “Mundo das Aparências”, onde processos de comunicação não-verbal ganham expressividade. Para este fim, Maffesoli estuda as manifestações culturais na sua função de reunir, por meio de processos de transmissão cultural, diversidades em socialidade.

O “mundo das aparências” (MAFFESOLI, 2005a) fundamenta-se na idéia de que “as grandes certezas desmoronam regularmente” (p.09). Estas são substituídas pelo desenvolvimento de novos pensares que surgem no cotidiano através de energias de socialidade. A idéia da socialidade se baseia na reflexão de que cada pessoa possui um foco de energia que se dissipa, formando uma “alma” (=essência) na sociedade. Este é o caso que ocorre principalmente na formação de grupos sociais que ainda não se estabeleceram com sociabilidades concretas e funcionais. A base da geração destes grupos sociais é um conhecimento que reflete o atual estado do mundo e do grupo. Nesta visão que advém de certa defasagem entre a análise do real e da realidade empírica se desenvolvem idéias de um mundo “reencantado”, como elemento da formação do grupo. Neste processo, as relações sociais ganham sua evidência por um senso comum, o qual é ainda incerto na análise intelectual, mas que já está embutido numa disposição emocional. A aparência torna-se assim um elemento fundamental para as relações entre os indivíduos que ocupam o mesmo espaço social. Assim, nasce a idéia-mestra que guia as pesquisas do sociólogo francês, sendo este um autor na busca pela compreensão do poder simbólico nas relações humanas.

As reflexões do autor permitem uma compreensão maior da aproximação entre os campos da razão e do imaginário. Maffesoli (2005a)

declara a importância do estudo da estética definindo esta como “sensibilidade da razão” (p.11). Para ele, a estética se expande (principalmente na atualidade) dentro do espaço da existência, até além das manifestações artísticas, tornando a estética um campo de interação da vida cotidiana (=ética). Nesta nova perspectiva, se traz à tona o poder da emoção e do sentimento que impulsiona as ações do homem comum, rompendo com o puro racionalismo da modernidade. Consequentemente, a estética passa a ser uma outra forma da “razão”, uma racionalidade que organiza e comanda as ações nos diversos campos da vida humana através de forças sensíveis.

Curiosamente, a situação da pós-modernidade aponta aqui para a proto-modernidade, sendo um exemplo o caso dos jesuítas e dos guaranis na época barroca (cf. “a barroquização do mundo” de Maffesoli, 2005a). O fato de que diversas imposições sociais buscam direcionar e normatizar as ações do indivíduo pela arquitetura (como se percebe hoje, por exemplo, nos shopping centers), aproxima ao mesmo tempo o pensamento e a sensibilidade num universo consensual, é o espírito sensível do barroco que se capilariza numa dimensão cotidiana. A presença da arquitetura é, nesse contexto, gerada em meio a ideologia jesuítica reunindo o campo da ética (= teoria da ação) e da estética (= teoria da arte). Constitui-se nas reduções um novo modo de vida, sugeridos pelos jesuítas, mas vivido pelos guaranis formando na sua essência um conjunto desigual de ambos os grupos. Assim, o que quer se propagar e apreender por meio das “aparências”, sejam elas declaradas de forma física ou moral, é a nova socialidade (p.13), no nosso caso entre dois grupos.

Insere-se aqui a hipótese de Maffesoli de que existe um “hedonismo” (p. 11) como elemento desta socialidade. Este é relacionado às ações cotidianas possuindo o poder de subentender e sustentar a vida de toda a sociedade. De certa forma, este “hedonismo” configura uma estrutura antropológica cíclica que por vezes organiza a vida social de forma ostensiva, e no qual a arquitetura funcional vira arquitetura expressiva. Na realidade atual, Maffesoli (2005a) define esta situação pela expressão “Ética da Estética” (p.12). Numa interpretação mais abrangente, esta expressão relaciona o conjunto da existência humana - formado pelos diversos campos da vida – que faz a estética abranger também os campos político, econômico e cultural, assim

como a vida cotidiana cultural. Hoje, esta vida se apresenta com serviços culturais, mídia, videogames, cultura de consumo, etc., mas na época barroca abrangia no nosso caso a vida cultural dos indígenas, com missas, danças, teatro, músicas etc. Nas reduções, estas práticas – além das atividades produtivas e reprodutivas do setor cotidiano profano (também de forma modernizada) – formaram o dia-a-dia dos indígenas.

A vida dos guaranis passou, por isso, a ser impregnada pela estética jesuítica ultrapassando a mera obra de arte e arquitetura (barroca) e tomando conta de toda e qualquer expressão dessa criação humana. Agora, a arte passou a ser definida como um fato existencial. Os jesuítas fizeram nas palavras de Maffesoli “da vida uma obra de arte” sintetizando os anseios dos indígenas com os anseios dos padres. A troca de experiências, a sinergia entre os indivíduos e seu espaço, refletia este mundo comum, apesar de suas aparentes contradições e desigualdades.

A geração de um sentido comum nessas relações sociais complexas só é possível por estruturas simbólicas que fogem de ontologias identitárias. No pensamento de Maffesoli, as trocas simbólicas entre os indivíduos no seu devido espaço social relatam sobre o “meu mundo” como sendo “... um conjunto de referências que divido com outros” (2005a, p.259), onde se conjuram idéias e corporalidades, no sentido de Cassirer. Esta é a importância da “socialidade” que, segundo Maffesoli, representa o “estar junto” (p. 13) nas reduções, muitas vezes até de forma desordenada, mas que pode ser compreendido pelo espaço da estética. É certo que o termo “estar junto” utilizado por Maffesoli pode gerar de início incompreensão, mas ao longo da pesquisa percebe-se que é, sim, adequado para apontar o lugar da estética como uma maneira de descrever o ambiente histórico e regional específico, onde se cria este “estar-junto” culturalmente. Entretanto, as reduções também representam, pelo menos no discurso ocidental, uma organização rígida, uma sociabilidade que organiza e oprime os anseios individuais, resultando em coletividades forçadas.

Num momento histórico, como hoje, onde as ontologias e identidades não são mais tão importantes, mas onde as aparências ganham um valor

central diante da vida social pelo “presenteísmo” (p.13), a tentativa dos jesuítas parece, a nosso ver, um protótipo de tais estratégias sociais. Assim, a ontologia do sentido das coisas surge nas práticas cotidianas, numa profundidade do vago, se fazendo visível no que o autor denomina de “razão sensível”, até “experiência banal”.

O conceito da “aparência” resgata algumas idéias de outros intelectuais que procuram uma ponte entre o imaginário e o “real”. Maffesoli (2001, p. 75) se refere, em específico, às tradições de Gaston Bachelard e de Gilbert Durand. Para estes, a questão do imaginário é de suma importância na compreensão da realidade. Conforme Bachelard (2003) (cuja maior atividade se encontra nas décadas de 1930 e 1940), as construções mentais se relacionam de forma direta e eficaz com o mundo concreto. Para seu discípulo Gilbert Durand (2004), o real é ativado pela ação eficaz do imaginário dentro das construções do espírito. Maffesoli (2001), agora, passa a investigar os aspectos do imaginário relacionados à cultura e assume a estreita relação entre ambos os conceitos, embora cada um tenha sua própria autonomia. Na suposição de que o imaginário não possui características racionais, mas contém algo de imponderável, aparece aqui como uma aura do espírito, um mistério criador (p. 75).

Esta aura imaginária é uma característica específica de algumas sociedades, principalmente as que fazem apologia a uma cultura da imagem (como é o caso da sociedade barroca, ou a sociedade pós-moderna do consumo, cf. GRUZINSKI, 2006). Neste sentido, Maffesoli (2001) destaca dentro deste contexto, e com razão, o imaginário como “uma força social” (p.76) que advém de uma ordem espiritual. Esta ordem conforma a construção mental do indivíduo dentro de um grupo social e, assim, se mantém ambígua, sendo de um lado a expressão de um modelo ideológico, mas de outro a impressão de um indivíduo, fazendo a ponte da forma simbólica entre o ideal e o material. Quando Maffesoli relaciona esta “aura” ao imaginário, ele faz alusão aos filtros culturais das obras de arte. Por isso, deixa claro que a materialidade, a parte física das obras, equivale à cultura, às formas da sociabilidade, assim que a socialidade faz surgir em determinadas obras a presença desta aura,

criando – nas palavras do autor – “uma atmosfera” (p.75), um “algo a mais” (p. 75).

Como na religião, este “algo a mais” envolve e vai além da simples presença física. A capacidade da arquitetura e de seus elementos artísticos (esculturas e pinturas) de transmitirem um “algo a mais” justifica o fato de crermos que as reduções não podem ser diferentes do que um elemento religioso que se torna uma obra de arte social. Portanto, as reduções não são só um empreendimento social e econômico (com uma ética moderna), mas também um diálogo espiritual (uma ideologia moderna). Vimos nas obras jesuíticas na Região do Prata a realização de um imaginário coletivo e da razão sensível, um “estado de espírito” destes dois grupos sociais que neste espaço desenvolveram seus vínculos sociais. Maffesoli (2001) utiliza para isso o termo “cimento social” (p. 76), uma cola que agrupa, aglutina e mantém coeso o recém-criado grupo dos guarani e jesuítas.

Maffesoli destaca que cada período histórico (e, considerando nesta pesquisa, cada espaço regional) tem seu próprio imaginário, expresso – entre outros – na arte e arquitetura (2001, p. 76). Assim, o imaginário cria historicamente a atmosfera deste período específico na qual se configura também a ideologia. A Companhia de Jesus, como aparato ideológico, aplicara sua ideologia no processo de aculturação dos índios guarani. Para Maffesoli (2001), a ideologia é “um conjunto orgânico de idéias” (p.76) que ele aproxima ao termo de um imaginário coletivo. Ela sempre apresenta uma ligação com o campo racional, Maffesoli afirma neste sentido que não existe lugar para o não-racional dentro de um olhar ideológico (p. 76). Neste contexto aponta que numa ideologia sempre encontra-se uma tentativa de elucidação, de explicação e interpretação no sentido de argumentar em seu favor (p. 76). Mas esta “racionalidade do convencer” não necessariamente segue os padrões de uma racionalidade moderna, argumentativa e verbal. Assim, se acredita que uma ideologia arquitetônica pode ser responsável por gerar formas do imaginário numa ação onde parâmetros lúdicos, afetivos e irracionais colaboram na construção mental, potencializando destarte práticas cotidianas. Neste momento, o discurso ideológico propaga-se por meio de uma vibração que ultrapassa o próprio argumento gerando um sentimento comum de unidade e

harmonia, uma aura da socialidade. Este fato é que será investigado com maior profundidade nos capítulos específicos sobre a Ordem Jesuítica.

Maffesoli (2005a) descreve o fenômeno ético-estético como um “movimento circular sem fim, a ética, o que agrega o grupo, torna-se estética, emoção comum, e vice-versa” (p.19). Assim, a lógica da identificação e da valorização de aspectos sensíveis cria um “novo indivíduo”. Este é marcado por novas atitudes individuais que se observam também na estética contemporânea (figura 04).



Figura 04: A Ética da Estética na Construção do Mundo Real

Fonte: Elaborado pela autora, 2011

3.5. A forma arquitetônica e geográfica como ponte entre vida e símbolo

A discussão das 4 abordagens anteriores em relação a obra arquitetônica e suas urbanidades revela que o entender dessa forma simbólica (CASSIRER) como surgida através de uma conformação social (MAFFESOLI), e não de uma mera racionalização, como propôs Cassirer, permite que se compreenda esta obra com um elemento geográfico autônomo (ECO), que não é separado/fragmentado de um campo semiótico, mas que atua também neste

campo. Por isso, as reflexões de Bakhtin sobre a relação entre estética e ética frente aos sistemas de conhecimento tornam-se relevantes, pois a autonomia da arquitetura não significa separação dos campos de ação e das ideologias, mas integração.

Por isso, a “forma” como força de atração pode ser vista como a detentora da capacidade de acentuar a união entre o invisível, o subterrâneo, e o visível, a superfície aparente (MAFFESOLI, 2005b, p. 91). A obra de arte, além de ser formada pela soma de suas partes de forma concreta e artística, contém também um aspecto simbólico, o qual lhe insere a força necessária para a propagação de seu ideal como uma criação. Neste entre-espaco entre o ideal e o material atua a razão sensível. O mundo visível e a forma social se tornam mútuas nela, deixando aflorar a concretude de ver (= perceber) dentro de um cenário teatral (estética) na vivência cotidiana (ética).

Esta situação cíclica faz do indivíduo uma forma que é ao mesmo tempo ator da forma, mas numa maneira a-histórica. Isso resulta numa utopia cíclica que contradiz a evolução e o desenrolar da história, principalmente quando a idéia da utopia torna-se historicamente relevante.

Neste sentido, a compreensão a-histórica do mundo pelos índios guarani mediante os processos de aparente aculturação executados pelos jesuítas se revelou, assim, como duplamente utópica. Ela sonhou a partir de uma realidade não-européia e de uma realidade do futuro. Por isso, destacamos, a seguir, as idéias utópicas de Thomas More e a proposta de Inácio de Loyola e Francisco Xavier, o grande missionário dos jesuítas, para conferir como este elemento utópico ganhou sua topografia real nas reduções, e principalmente nas suas obras arquitetônicas e urbanísticas.

4. A FUNÇÃO DA UTOPIA: THOMAS MORE E INÁCIO DE LOYOLA

“Raras vezes a humanidade teve a mais clara sensação de viver dias tão pródigos de uma primavera plena de promessas...”

(LUCIEN FEBVRE in GALVEZ, p. 69)

A palavra Utopia significa “não-lugar”. Trata-se de uma visão do mundo que (ainda) não se realizou na materialidade. Foucault (1984) entende tal espacialidade como “uma relação geral de analogia direta ou invertida com o espaço real da sociedade” (p. 03). Assim, tais espaços não possuem um sítio material, contudo, aparecem como o que denominamos espaços virtuais. Em oposição às Utopias, Foucault descreve espaços de materialidade e da experiência social como espaços da realidade social, denominando-os “Heterotopias”. Nelas, as sociedades encontram um espelho de si mesmas, formam lugares de diferença onde a experiência se junta entre o real e o virtual. Neste “outro-lugar” dentro da sociedade se desenvolve uma espécie de “contestação simultaneamente mítica e real do espaço em que vivemos” (p.04).

Nas sociedades míticas, na configuração mítica do espaço – aqui podemos incluir os aspectos espaciais da sociedade guarani – a utopia se faz presente principalmente pelos efeitos da religião (pelo menos na compreensão da “religião” no sentido moderno). Trata-se de espaços sagrados destinados aos rituais e outras ações religiosas, heterotopias de verdade e da “Verdade”. Aqui, o espaço passa a refletir a face da coletividade sem que a realidade vivida atual se realize por completo, mas apenas numa mistura de utopia/heterotopia que está embutida numa ação social religiosa. Foucault acrescenta ainda que a “verdadeira” utopia nunca se realiza de forma eficaz e completa, mas sempre está presente como uma face oculta que permeia a sociedade, podemos perceber nessa visão uma espacialidade de relação.

Para o período da Idade Média da Europa, Foucault (1984) interpreta o espaço europeu como uma hierarquia de lugares entre determinadas espacialidades relacionais. Naquela época, existiram várias categorias de lugares heterotópicos, como os lugares sagrados e profanos, os lugares públicos e privados e o urbano e o rural. Todos fizeram parte da vida cotidiana real na sua diferenciação com o utópico. Na dimensão cosmológica, esta visão se referiu aos lugares celestiais utópicos, enquanto os lugares terrestres

cabiam na vida dos indivíduos comuns do real. No conjunto, tais lugares eram definidos por meio de relações sociais e de poder (p.01). Após as descobertas renascentistas do século XVI, as relações de espaço passaram a ser questionadas e novas percepções cósmicas foram elaboradas, desta vez com visões científicas e empíricas. Assim, o Sol como corpo físico celestial ganhou uma nova função, agora no centro do universo, o que diminuiu o poder sagrado de Deus, do qual se originou o poder dos reis até então. Esta visão perdurou ainda em partes, quando Luis XIV, no século XVII, tentou reverter a tendência de secularização renascentista através da criação de espacialidades por meio das artes, apresentando-se na sua aparência como o “*roi soleil*”; mas tal tentativa foi em vão, como se sabe hoje.

Foi esta descoberta da possibilidade de uma nova visão do mundo que coincidiu no Renascimento com a idéia da Utopia. Em termos de ação, a utopia era uma representação da sociedade ideal iniciando toda uma proliferação de projetos futurísticos, tanto no âmbito religioso como no cenário político (DELUMEAU,1997). Um destes projetos – provavelmente um dos mais importantes – levou o nome de “Utopia”, já em 1516. Foi a proposta do católico Thomas More, na Inglaterra. Outra utopia semelhante ao “experimento sagrado” (Fritz Hochwälder¹) foram as reduções jesuíticas, a partir do século XVII (1607). Ainda outras poderiam ser mencionadas aqui, como A Nova Atlantis, de Francis Bacon, a Ilha dos Pinos de Henry Neville, ou a *Civitas Solis*, de Tomásio Campanella.

No âmbito do saber geográfico, a produção destes espaços utópicos envolve diversas dimensões de organização e materialização. No Renascimento, é principalmente o elemento urbano que faz parte dessa discussão. O urbano parece um reflexo de uma nova vivência social, tanto na forma econômica e política, como também religiosa e até arquitetônica, que coincide com a ascensão da classe burguesa. Esta evolução acontece principalmente na Itália, mas também em outras regiões européias como Flandres, Alemanha ou Inglaterra. No desenrolar deste processo evolutivo a

¹ Fritz Hochwälder (1911-1986) dramaturgo austríaco que ficou famoso por sua peça sobre as reduções jesuíticas: “Das Heilige Experiment” (=O experimento sagrado) Asi em la tierra como em el cielo, 1943), o qual apresenta a temática das lutas de sobrevivência política dos jesuítas nos conflitos entre Espanha e Portugal no século XVIII.

classe burguesa adere em algumas partes do continente ao protestantismo (Países Baixos, Alemanha, Inglaterra), enquanto em outras desenvolve um Humanismo católico ou um Catolicismo modernizado. É neste momento que os jesuítas entram também como atores deste novo cenário, se apresentando como uma vanguarda do catolicismo modernizado que responde aos desafios do Humanismo e da Grande Reforma.

Não é um acaso que este debate surge no âmbito do espaço geográfico mais artificializado, no meio urbano. A disputa acontece tanto sobre as dimensões físicas como simbólicas através de questões de ideologia que regem as ações dos promotores urbanos. Assim, este debate é fundamental para a compreensão das formas de apropriação e organização do espaço físico. Nas cidades, o espaço material antigo já havia mostrado suas imperfeições assim necessitava ser transformado, e para este fim servia primeiramente a utopia que redesenhava, ainda de forma virtual, tal espaço numa forma idealizada. Assim, os atores destas utopias conclamavam a sociedade para se desenvolver de maneira plena num equilíbrio entre os aspectos sociais, econômicos, políticos e religiosos.

Na América espanhola o início da ocupação do território acontece em meio a mudanças espaciais semelhantes, tanto no espaço natural, através de grandes fazendas, *haciendas* e *encomiendas*, como no espaço urbano. E foi justamente na Espanha onde o idealismo renascentista recuperou as teorias arquitetônicas de Vitruvius e dos italianos para transferi-las às Américas e realizá-las no Novo Mundo. Lembramos que o impacto dos italianos nesse período foi muito forte como mostra, por exemplo, a participação de famosos italianos como Cristóvão Colombo ou Américo Vesúcio nos “descobrimentos”.

Segundo Bicca (2008), os complexos arquitetônicos gerados neste processo de organização do espaço rural/urbano da Itália, Espanha e Portugal se associam diretamente a esta situação quando surgiram as relações produtivas. Cosgrove (1998) relata que as paisagens renascentistas moldaram na Itália de acordo com um objetivo pré-estabelecido o espaço natural através da ação humana como nunca ocorrera antes. Assim, tais paisagens estavam intimamente ligadas à forma com a qual se vê o mundo – a utopia tornou-se

não apenas uma “perspectiva” sobre o mundo, mas uma “criação racionalmente ordenada” (p.99).

De acordo com esta experiência na Europa, também as primeiras intervenções de influência cultural europeia nas sociedades indígenas nas Américas marcaram significativamente as formas do espaço. Pode-se dizer que com as utopias se realizam, na América Latina, muito além de experimentos sociais profundos, inclui-se também nas intervenções novos sistemas e arranjos de trabalho e de poder. Assim, se realizam nestes espaços as visões até então utópicas. A discussão “teórica” sobre a percepção virou uma sociologia realizada na época.

Em função da reorganização espacial da esfera produtiva, filosófica e arquitetônica do Renascimento queremos trazer para este capítulo um resgate das ideologias específicas da Utopia para depois verificar, como a produção material das reduções participa no debate sociológico teórico da época. Conforme os estudos de Schallenger (2006), as Américas não eram livres de utopias antes da chegada dos europeus ibéricos. Também povos indígenas conheciam a função da utopia no seu espaço como elemento de suas configurações sócio-religiosas, principalmente na região da Bacia do Prata. Esta região, fisicamente constituída por vales e uma rede hidrográfica com o “sentido de terra grande” (p.07), representava um macro-espaço para os Guarani, onde se inseriu o seu local de morada e onde se desenvolviam suas relações entre indivíduos e a natureza. Estas relações eram principalmente regidas pelo que o autor denomina de uma “cultura espacial” (p.08).

Mas foi a característica itinerante dos povos guarani que realizou neste espaço físico uma ideologia de busca utópica para a “Terra sem mal” (CLASTRES, 2003, p.179; GALVEZ, 1995, p.213; SCHALLENGER, 2006, p.71; BOLLINI, 2009, p.37). Assim, as relações dinâmicas de dispersão e convergência em consequência da constante mobilidade geravam sucessivamente processos de ajustamento, de adaptações e mudanças ao espaço. Quando o modo de vida guarani foi ameaçado no seu equilíbrio, seja pela privação de recursos ou por ameaças advindas de outras tribos, estes sempre passaram a desenvolver referências fronteiriças imaginárias que os

deslocaram para novos espaços. Estes novos lugares de morada eram então definidos a partir de “consultas aos deuses e criações míticas associadas a fenômenos naturais” (p. 08), mostrando que a função utópica também tinha um componente real e ritualístico.

A visão de mundo do povo guarani compartilhava-se entre as espacialidades de deuses, da natureza e do homem, mas foi abalada quando as frentes de colonização dos espanhóis chegaram às terras dos guarani. Enquanto os espanhóis leigos apenas destruíram o espaço como base econômica em função da super-exploração, principalmente pelo sistema das *encomiendas*, os jesuítas trouxeram uma alternativa utópica junto com o avanço dos espanhóis. Principalmente com a chegada da arquitetura jesuítica criou-se não apenas um impacto material, mas também uma visibilidade filosófica de suas utopias que viraram esperanças para os indígenas, quando se estabeleceram em toda a região do Prata (entre a bacia dos rios Paraná, Paraguai e Uruguai). Neste momento, os jesuítas passaram a apresentar suas próprias idéias utópicas de uma sociedade plena e igualitária nos moldes do seu novo catolicismo frente à organização espacial dos guarani, contrastando-se com as idéias do governo para uma sociedade meramente econômica e exploradora.

Tal materialização de duas experiências religiosas em conjunto criou, durante aproximadamente duzentos anos, um espaço de diferença ideológica, um espaço relacional, ou melhor – uma heterotopia (como resultado de um diálogo sobre visões utópicas). A sua coincidência pode ser interpretada, conforme a idéia do “Zeitgeist” (na palavra de Hegel) do Renascimento, como um espaço de semelhanças onde o Espírito contemporâneo da época se faz visível não só nos moldes católicos, mas também no conjunto indígena. Seguindo mais uma vez Foucault (1999), os signos destes espaços eram responsáveis pela propagação dos modos de agir e pensar e eram constituídos por semelhança. Consequentemente as relações de ordem, neste estudo a estrutura material e organização sócio-espacial das reduções, foram estabelecidas entre duas expressões/manifestações à partir de suas semelhança (p. 93).

Contudo, a realização heterotópica dos jesuítas possuía na Europa um contexto ainda mais amplo. Lá, os católicos europeus da época viveram num espaço de semelhança com outros cristãos, os protestantes. Nas utopias dos protestantes dominaram o individualismo religioso e a ética protestante, criando conflitos, principalmente através do Calvinismo, sobre a estruturação da sociedade e sua sociologia. Enquanto a disputa era sobre o “ser humano” como palco comum (entendendo este conceito como uma convergência de disputa), os sistemas de ação (suas sociologias) eram divergentes entre católicos e protestantes. Desta forma, além do contato intercultural entre indígenas e os primeiros católicos nas Américas, as ideologias protestantes também participavam no conjunto utópico do contexto das reduções, pelo menos de forma indireta. Portanto, este capítulo pretende triangular o impacto da Grande Reforma para o catolicismo com o mito do “Novo Mundo”, realizado no Além-Mar, junto com as nações indígenas.

4.1 A Mística do Além-mar: um pressuposto filosófico

Como já foi dito o período histórico que se buscou compreender nesta pesquisa – focado a partir de 1610 até a expulsão dos jesuítas da região – tem sua base nas mudanças espirituais do século XVI e XVII posicionadas entre o Renascimento, a Grande Reforma e a Contra-Reforma. Esta disputa se reflete principalmente nas Américas, onde a Igreja católica, as igrejas reformadas e vários reinos nacionais, além dos grupos indígenas, disputaram o território americano. Haubert (1990) descreve as ações da “conquista” territorial empreendida pelos espanhóis como possibilidade de iniciar uma “guerra justa” para os religiosos. Pois para eles, os gentios (os moradores do continente) deveriam ser “salvos” de sua condição de pecado, realizando a função utópica da religião na sociedade existente. Com este intuito já foi fundada a Companhia de Jesus em Paris no ano de 1534, a partir de votos realizados por Inácio de Loyola e mais seis companheiros egressos da Universidade de Paris (nessa universidade se fizeram presentes também, pelo menos durante algum tempo, Erasmo de Roterdã e Calvino). A Companhia destacou nos início nos seus votos a idéia da pobreza (como uma forma de espiritualização) e a pregação do

Evangelho na Terra Santa. Todavia, depois dos fracassos dos jesuítas de ir para o Oriente Médio e suas dificuldades com os protestantes (e até com outros católicos como os franciscanos e os dominicanos), aparecia para eles nas Américas um palco para uma nova forma de socialização, uma socialização até então utópica.

Um dos episódios da conquista da América sob estes moldes foi descrito por Antonio Ruiz de Montoya (1639) como uma “Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias de Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape”. Trata-se de uma conquista do Além-Mar, do Novo-Mundo. Entretanto, no discurso político hegemônico, este projeto dos jesuítas não era visto tanto como um projeto utópico, mas muito mais como reação à condição da submissão dos indígenas por outras forças (como a *encomienda* espanhola). Assim, as raízes do fenômeno utópico dos jesuítas, ao contrário dos escritos de Thomas More, por exemplo, não era tanto uma visão da melhor forma de governo e de socialidade (= utopia social), mas uma adaptação gradual do processo da missão e submissão que passo a passo se desenvolvia diante das condições políticas da época no continente (= política real). Neste sentido, provavelmente, as reduções não eram um projeto tão coerente como parece – uma utopia –, mas muito mais uma experiência real frente às idéias jesuíticas (EISENBERG, 2000) – uma heterotopia.

Servier (1995) estipula, de forma sociológica, que a utopia surge a partir da reação de uma classe social que enxerga a possibilidade de uma nova organização social. Neste sentido, na época do Renascimento, a utopia deveria garantir, antes de tudo, a segurança psicológica diante de uma sociedade que perdeu sua segurança, e deixou o sujeito social “livre”, quer dizer, transitar pelo livre arbítrio (propagado por Erasmo de Roterdã). Assim, a utopia re-estabelece na situação de insegurança epistemológica da modernidade a ordem cósmica numa estrutura social estabilizada (p.18). Assim, o anseio pela segurança não nasce somente da miséria e opressão, razão que se pode perceber principalmente nas propostas utópicas da Idade Média (o chiliasmo ou milenarismo), porém evidencia-se também em meio a uma situação de crise política e ascensão da nova classe burguesa urbana. Nesta questão, Mannheim (1976) reconhece a espiritualização da política como um fato

relevante na criação dos sistemas utópicos, destacando principalmente a presença da tensão espiritual entre as classes como motor originário da utopia.

Naquela perspectiva, as utopias adquirem na ação política da época um formato moderno e a participação consciente de seus atores políticos corresponde a novas finalidades mundanas. A dialética da confrontação entre oprimidos e opressores – neste período, entre o poder monárquico e eclesiástico e as massas populares em grandes partes rurais – induz o surgimento da ideologia revolucionária. Na transição do século XV até XVI, o questionamento da fé católica e a crise de valores tradicionais diante dos novos valores (capitalistas, seculares e racionais) justificam a criação dessas utopias. Por isso, muitos coincidem com revoltas sociais (principalmente dos agricultores), como na Alemanha e na Inglaterra. Estes grupos re-estabeleciam na consciência valores perdidos da segurança psicológica antiga por novas “certezas”. Essas podiam emergir de sentimentos de união dentro de uma coletividade através do apelo utópico a essa coletividade. Porém, o seu apelo também foi permeado por temores, pois a possibilidade do “novo” retirou do indivíduo sua costumeira e tranqüila cotidianidade e o submeteu, com a promoção de um futuro eminente, a uma ansiedade existencial.

Por este motivo, a utopia no campo religioso suscitou questões fundamentais, as quais foram além do “real”. Surgiam questionamentos sobre a vida e a morte, sobre o bem e o mal, sobre a responsabilidade individual e a segurança coletiva. Busca-se, neste imaginário, um “Paraíso” na Terra por meio da eliminação do mal, uma “eternidade” numa sociedade temporal organizada. Assim, a própria utopia responde – diante das forças e do terror dos choques culturais nas sociedades não consolidadas do Novo Mundo – a tal situação. Conforme os estudos de Todorov (1998), a descoberta do outro na América foi um dos acontecimentos mais assombrosos da era moderna onde europeus projetaram sobre a cultura dos índios americanos novas idéias e imagens que se referiam a outras populações de lugares longínquos (p. 14). Aqui, em terras distantes da Europa, a pregação do ser espiritual esteve livre dos pecados terrenos avistando um reino dos céus neste mundo, um reino do Além que dá a possibilidade em reviver a tradição milenarista. Este contexto já se revelou na “Utopia” de Thomas More.

4.2 Utopia: o “não lugar” de Thomas More

Thomas More foi um dos mais explícitos propagadores de uma Utopia. Ele publicou seu livro sobre os “utopianos” já em 1516, quer dizer um ano antes do início da Grande Reforma de Martino Lutero quando este fixou suas teses na porta da igreja de Wittenberg (1517). A obra intitulava-se “*Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia*”, em português: “o pequeno livro de ouro, benéfico e de entretenimento, sobre a melhor forma de república e sobre a nova ilha Utopia”. Nascido na cidade de Londres, em 1478, o católico Thomas More foi um filósofo e advogado inglês que possuía uma notável visão humanista. Sua formação, segundo Logan e Adams (2009, p. XIX), incluiu atuações dentro do Estado, onde fez parte do conselho do rei Henrique VIII. Considerado Santo dentro da Igreja Católica, é aclamado na Inglaterra como “Mártir da Reforma”, porque agiu como adversário convicto de Martinho Lutero na Reforma Protestante, focando constantemente seus escritos no ataque à “heresia luterana” (p. XXIV). Esteve igualmente presente nas lutas contra a separação da Igreja Católica na Inglaterra, sendo contrário ao Ato de Supremacia de 1534 do rei Henrique que separou, por decreto real, a Igreja Anglicana do poder do Vaticano. More se recusou, neste processo, em aceitar o juramento exigido pela Primeira Lei de Sucessão, pois para ele o ato menosprezaria o poder Papal. Em decorrência disso foi julgado como traidor da Igreja Anglicana e decapitado, sendo beatificado posteriormente, em 1886, e canonizado em 1935 pela Igreja Católica.

No período conturbado de sua época, Thomas More desenvolveu sua bagagem teórica e conceitual em base de pensamentos humanistas. Conforme Logan e Adams (2009), ele se destacou não tanto por um humanismo meramente filosófico, mas, sim, numa perspectiva de formação nas áreas de gramática, retórica, história, poesia e filosofia moral (hoje sociologia). Principalmente seus estudos de retórica e lógica foram experiências marcantes para fortalecer sua vida pública voltada à jurisprudência. Esta base preparatória o encaminhou para a carreira do Direito e da Política, mas não impedindo de

interessar-se também pela formação religiosa. Isso incluiu, por um grande período de sua vida, a prática de exercícios espirituais fortalecidos por jejuns, orações, reclusões, vigílias e outras práticas referentes à vocação para uma vida consagrada ao catolicismo, exercícios que lembram em muito os posteriores exercícios espirituais de Inácio de Loyola.

Portanto, a formação de More baseada em conceitos éticos e morais e a vida numa sociedade com uma rígida hierarquia e integralmente repleta de regras fez com que o autor desenvolvesse em seu livro a proposta de uma série de normas de viés repressivo. Estas, para ele, eram suficientes para garantir, acima de tudo, o bem estar dos cidadãos. More expõe, assim, seus desejos de uma Europa menos conturbada socialmente (LOGAN/ADAMS p.XVII).

Neves (1997) descreve a vida de More como um exemplo de uma biografia típica na fase inicial do mundo moderno, mundo este que foi caracterizado pelos descobrimentos marítimos, os conflitos religiosos e a ascensão dos Estados nacionais (p.07). Neste contexto, More deseja demonstrar que é possível se criar, principalmente diante das descobertas do Novo Mundo, um lugar onde a verdadeira essência da “república” (como sociedade) passe a ser aplicada de maneira efetiva, garantindo a construção de um espaço afortunado onde os indivíduos se sintam plenos em sua existência. Percebe-se que tais reflexões também fazem parte do “experimento sagrado” dos jesuítas nas Américas, aproximadamente 100 anos depois.

4.2.1. Utopia: sobre a melhor constituição de uma república

Concebido em 1515 e 1516 em latim, o livro de More reflete em suas entrelinhas as questões de uma Europa moderna, explorando temáticas de relevância sociológica muito importantes para a época. O crescer de uma classe burguesa e a ética que permeava as ações dos Monarcas entraram em conflitos e estes conflitos são discutidos neste livro através de uma visão política (LOGAN/ADAMS, 2009). Assim, a proposta era de um livro que, em sua forma estética de narrativa, fizesse proposições em relação a construção

de uma sociedade como palco de interações e em base das filosofias de então, reunindo assim a obra entre sistemas de ação (ética) e de conhecimento, seguindo fielmente a contextualização de Bakhtin de uma “obra”. Entretanto, o livro propõe também uma forma simbólica no sentido de Cassirer que foi inventada como “Ilha da Utopia” para sensibilizar a convicção social pela necessidade da autonomia de uma obra deste tipo (pelo menos na forma como Umberto Eco entende a obra arquitetônica autônoma). Assim, não era só a obra da descrição utópica que se torna autônoma, mas também o ideal do Estado inventado que precisa de autonomia para formar uma nova sociedade. Esta aura espiritual que permeia a função utópica, seguindo as ideias de Michel Maffesoli, se refere a uma das características mais importantes dos modelos sociológicos da época, a sua aparência concreta. Por isso, nos parece importante e oportuno investigar mais nitidamente o que isso significa no caso do livro de Thomas More.

O livro de More foi publicado, já com seu corpo completo, primeiramente em Leeuwen (1516), depois em Paris (1517) e Basileia (1518). Assim, o livro foi disseminado primeiramente nos 3 grandes centros intelectuais da época. Leeuwen (perto da capital da Bélgica de hoje, Bruxelas) foi a primeira Universidade dos Países Baixos, fundada em 1425, e até hoje é um grande centro intelectual católico, nela lecionou por alguns anos Erasmo de Roterdã. Outro centro intelectual católico era a Sorbonne de Paris, já tendo sido centro da escolástica desde 1200, e depois lugar do surgimento do racionalismo francês; nela também Erasmo de Roterdã se fez atuante; também foi o lugar onde se originaram, em 1534, os jesuítas. E o terceiro centro foi a cidade de Basileia, um dos principais pólos da futura Grande Reforma, com a mais antiga universidade da Suíça, onde Erasmo também lecionou durante muito tempo (desde 1519) e onde ele permanece enterrado. Mostra-se, que através dessas três localidades a publicação do livro alcançou uma enorme repercussão.

A “Utopia” é um trabalho literário de caráter narrativo onde, por meio de um diálogo intelectual e da descrição de um Estado-ilha, Thomas More discute questões de ordem religiosa, social e política. O termo Utopia foi forjado pelo autor ao agrupar o “advérbio grego *ou* – “não” – ao substantivo *topos* – “lugar” (LOGAN/ADAMS 2009, p. XV) e se refere a descoberta de “Nenhures”

localizada em algum lugar do “Novo Mundo”. Logan e Adams complementam que o sentido dado ao termo utopia foi tanto a “uma sociedade perfeita” como “a sua descrição literária” (p.XV). Assim, a idéia social se reúne a uma idéia artística-literária. Sendo obra literária, o livro se insere na classificação dos “diálogos”, como outras obras da Antiguidade redescobertas no Renascimento sobre o pensamento político, mencionando aqui apenas “A República” de Platão e a “Política” de Aristóteles. Ambos os textos da Antiguidade servem expressamente como base de conceitos e pensamentos de Thomas More (p. LIX). Entretanto, na segunda parte do livro de More, o livro perde sua função dialógica e é substituído por um relato, este também um gênero literário comum na época dos descobrimentos, como o diário de Cristovão Colombo ou o relato de Hans Staden. A divisão do livro em dois capítulos se deve, na interpretação de Logan e Adams, numa forma da Retórica renascentista em “três passos da composição literária (*inventio, dispositio, elocutio*)” (p. 05).

Neves (1997) interpreta a visão ética e religiosa da Utopia como um ideal imaginário, sem propriedade privada e focalizado em políticas públicas que visam a satisfação e o bem estar dos indivíduos (p.08). Assim, a descrição do estado ideal em terras do Novo Mundo, representada pela descrição literária da ilha de “Nenhures”, acontece com temas de reflexão contemporâneas da época.

4.2.2. Livro I: A melhor constituição de uma república

O primeiro livro da obra “Utopia” inicia com um encontro entre Thomas More, o autor real, Peter Giles (Petrus Aegidius), um comerciante flamengo não identificado, e Rafael Hitlodeu, um português imaginado que participou numa das excursões de Américo Vespúcio ao Novo Mundo. Este encontro ocorre durante uma viagem de More para a região de Flandres, na cidade de Antuérpia, na qual atuou como embaixador de Henrique VIII. Todos os três fazem reflexões sobre questões religiosas, civis e filosóficas. Na conversa Rafael relata que esteve em viagem com Américo Vespúcio ao Novo Mundo visitando Utopia, denominada no texto de “Ilha de Nenhures”. Esta visita ocorreu no momento em que Rafael se afastou deliberadamente de Vespúcio e

seguir caminho à Ceilão. A conversa que se inicia nas entranhas da Catedral de Notre Dame de Antuérpia segue ao jardim anexo à hospedagem onde Rafael narra suas viagens. Diante de seus conhecimentos sobre as regiões equatoriais e as populosas cidades com comércio emergente, Giles sugere que Rafael deveria se tornar consultor real, uma idéia que este imediatamente recusa devido à liberdade da qual desfruta no atual momento. Ainda argumenta que seus amplos conhecimentos trariam problemas com os demais conselheiros. Rafael acredita que os tribunais não suportariam um conselheiro que primasse pela paz, certamente ele seria visto como um traidor.

Em meio aos relatos de Rafael, um se destaca pelos assuntos tratados na ocasião. Foi quando esteve na Inglaterra na presença do Cardeal de Canterbury e pode ter com este e seus assistentes uma conversa sobre política e aspectos culturais, o que seria normal para um viajante. Após longo discurso sobre questões de leis, justiça e misericórdia, Giles retoma a tentativa de convencer Rafael sobre a possibilidade de servir o Rei. Neste sentido menciona a República de Platão e a possível idéia de um “rei-filósofo”. Dentro de sua atitude platônica própria, todavia, Rafael declara que a principal causa dos conflitos da época estaria na ausência de uma visão filosófica para os reis e seu modo de governabilidade. Porém, embora não se proponha a tal função, acredita que na participação de conselheiros filósofos estaria uma chave para análises e direcionamento de condutas adequadas na política. Esta presença sanaria, segundo ele, os problemas de um sistema de governança falho (LOGAN/ADAMS, 2009).

Depois deste debate sobre a função política de filósofos, Rafael discute alguns elementos de um estado ideal, versando sobre propriedades públicas e privadas e dando destaque à propriedade comum existente em Utopia. Neste lugar, menciona ele, percebe-se que os utopianos seguiam a melhor das práticas de governo dentre as culturas que já conhecia.

Este breve resgate do Primeiro Livro de “Utopia” mostra claramente a base filosófica idealista-platônica que é o fio condutor dos discursos sobre o conhecimento, o saber filosófico e a importância da postura real (dentro da obra fictícia). Para isso, a idéia da Utopia serve como um exemplo de sistemas

de governabilidade que pode se esperar atingir no Novo Mundo. Funda-se aqui um anseio platônico-idealista pelo conhecimento de novas culturas e formas de governo entre o real e o ideal, inspirados na República de Platão, mas incorporado agora à teologia católica. Não é por acaso que o nome de Rafael tem como possível inspiração o nome do anjo guia, este sendo um mensageiro entre os mundos do real e do imaginário. Assim, More faz alusão a um encontro com o Novo Mundo numa forma religiosa-filosófica-política, caminhando em direção a um pensar que depois os jesuítas adotaram, quando estes declaram seu fascínio por esta temática.

4.2.3. Livro II: o discurso de Rafael Hitlodeu sobre a melhor constituição de uma república

A segunda parte do livro é dividida em nove sub-capítulos que versam sobre a ilha em geral, suas cidades, a organização política, a organização da produção, a organização rural-urbana e social, o transporte e a comunicação, a filosofia, a guerra e as religiões.

A “ilha de Nenhures” é inserida, no primeiro sub-capítulo do segundo livro, na idéia do Novo Mundo a partir da fictícia viagem de Rafael o qual a teria compartilhado com mais 24 tripulantes que acompanharam Américo Vespúcio à Cabo Frio e ao Brasil. O capítulo inicia com uma descrição do ambiente natural do espaço geográfico de Utopia. Originalmente uma Península, a ilha possui uma orla recortada onde adentram amplas baías que funcionam como portos naturais; uma clara alusão à forma dos portos portugueses no Brasil.

A ilha descrita no texto dispõe de uma forte cultura urbana. Várias cidades localizam-se em seu território e, no relato de Rafael, foi escolhida a cidade de Amaurot como arquétipo. Todas as cidades possuem formas planejadas, igual às proposições ibéricas para a colonização das Américas. Assim, elas são divididas em quadras, com casas de 3 andares e jardins no seu interior, onde se plantam as hortaliças. A cidade é murada e conectada ao mar por um grande rio e canais (sendo esta interligação entre água e terreno comum na Idade Média, como mostram os exemplos de Brugges, Antuérpia,

Londres, Hamburgo, Nisni-Novgorod, Veneza, dentre outras) e assim ela possui por meio de seus portos relações de comércio direto com o mundo exterior.

O sistema político de Utopia, tema inserido no terceiro sub-capítulo, é apresentado como sendo baseado na representatividade das grandes famílias. Cada cidade possui um senado e uma assembléia popular que a representa, assim como as evoluções sociais mais modernas da época, como se observou nas cidades italianas.

O sistema produtivo cabe de modo geral a toda a população, descreve o quarto sub-capítulo. Incorporam desta maneira, todos moradores, homens, mulheres e até crianças que atuam na agricultura. Mas no setor industrial observa-se já uma divisão de trabalho (aqui atuam também homens e mulheres, mas de forma igual, as crianças atuam como prática de formação). Ao contrário da idéia medieval, entretanto, onde o poder da indústria ficava exclusivamente na mão das guildas dos artesãos, agora todos têm, por formação, acesso a sua profissão. Nessa sociedade de trabalho, este é obrigatório para todos. Contudo, não se permitem exageros de atividade produtiva (apenas são previstas 6 horas por dia e pessoa). Pode-se até vislumbrar, assim, uma precoce idéia de legislação trabalhista. As horas livres são dedicadas à ciência (estudo) e para o lazer (esporte).

Existe em Utopia um amplo sistema de planejamento urbano-rural; este é o tema do quinto sub-capítulo. As relações entre cidade e campo são reguladas através de relações familiares. Mas além da família, a esfera pública também se faz importante. Nas cidades existem mercados públicos (lugares de troca sem moeda), hospitais e instituições sociais, como também restaurantes gerais (mas são permitidas refeições privadas). As refeições nos restaurantes públicos são acompanhadas por leituras – sendo este um costume medieval dos mosteiros que posteriormente se estabelece também entre os jesuítas através da leitura das suas famosas cartas (EISENBERG 2000, p. 46)

Na ilha é permitida a mobilidade dos indivíduos (fato contrário ao sistema feudal). Porém, essa mobilidade tem que ser compensada por trabalho. Desta maneira se evita uma concentração desigual de povoamento

na ilha. Também são permitidas diferentes filosofias, mas dentro de uma humanidade de igualdade e um hedonismo coletivo, sem religiões exclusivas.

No sétimo sub-capítulo, que em sua primeira parte se refere aos escravos (estes não comercializáveis), se discutem as regras sociais num sistema de igualdade. Recomenda-se uma sociedade de poucas leis sendo, porém as regras de casamento extensas diante das demais. No penúltimo capítulo, relata-se que os utopianos rejeitam as guerras, mas quando as aplicam tentam minimizar as crueldades e incluir outras formas de política, como pagamentos etc. Assim, eles representam uma versão pacifista contra as conquistas violentas da época.

Curiosamente para um católico fervoroso, Thomas More descreve no último capítulo a situação religiosa de Utopia como multi-religiosa. Destaca a completa liberdade da religião (lembrando que esta apenas foi questionada durante a Grande Reforma a partir de 1525). Em Utopia todos os moradores acreditam, de uma forma ou outra, num Ser superior, mas este adquire em cada religião uma forma específica. Geralmente, existe respeito entre as religiões e a única pessoa que foi admoestado durante sua estadia em Utopia, foi curiosamente um cristão que colocou o Cristianismo acima das outras religiões. Isso não é permitido em Utopia. Os sacerdotes são eleitos pelos fiéis, os templos, geralmente sem imagens e semi-escuros, servem como lugares de contemplação e não de ostentação. Interessante é que a música assume um papel importante como formador emocional na organização do culto (técnica utilizada também pelos jesuítas).

Esta visão de uma “República” é oposta, isso mostra Rafael, à atual situação de governança dos nobres europeus. Desta maneira, Rafael (e More) fazem duras críticas a nobreza, ao dinheiro, e a hierarquia social. Percebe-se neste capítulo que a fórmula da perfeição perpassa todas suas descrições. Tanto as formas de governo – a república ideal – como até mesmo o formato da ilha são interpretáveis neste sentido (LOGAN/ADAMS, 2009) e assemelham-se aos escritos de Aristóteles na *Política VII e VIII* (p. 79).

Também o fato relativo às religiões, importante para esta pesquisa, faz uma relação com os dogmas católicos quando More ressalta que “É pelos

louvores de uma religião que se devem atrair para ela os homens” (p.179). Esta função do louvor, mesmo diante de outras religiões, se reencontra muito na obra dos jesuítas, para os quais toda a obra social representa um louvor a Deus. Neste sentido, é importante frisar que mesmo na presença de um ateu as pessoas são encorajadas a discutir suas crenças errôneas com os sacerdotes locais, assim poderiam ser convencidos de sua postura errônea (p. 180), um caso típico de missão.

Em diversos aspectos narrados por Rafael surgem imagens e símbolos que referenciam a noção de Utopia como um “Paraíso na Terra”. Também a questão do bem comum e da vida comunitária são valores que indicam esta utopia social que More defende como humanista e propagador, homem público das causas comuns. A vinculação ao Jardim do Éden também aparece na descrição contínua de terras agricultáveis e dos jardins que se remetem também à idéia de perfeição (p. 89). A igualdade morfológica das cidades e o aspecto de simetria e equilíbrio transmitem igualmente a imagem de perfeição. Até a visão rural-urbana, onde o número de habitantes é controlado para que o equilíbrio e a harmonia local não se percam, vai nessa direção.

Assim, a idéia da perfeição perpassa muitas das temáticas contidas neste capítulo. Ela se insere no discurso ideológico sobre a “reta doutrina” (MORE, 2009, p. 181). Este pensamento sobre as verdades essenciais é declarado e apreendido pela razão natural, razão esta que justifica uma vida virtuosa. Define tanto a postura ética bem como a mescla de fatos reais com fatos virtuais em sistemas de conhecimento. Toda a obra é, assim, permeada pela aura do “Novo Mundo” dentro do seu contexto histórico em que surge uma Utopia. Por isso, aproximam-se os ideais da Utopia com as práticas da Companhia de Jesus em solo americano e a investigação desta confluência ideológica será desenvolvida a seguir.

4.3 Reduções Jesuíticas: a utopia na região do Prata

As Missões Jesuíticas concretizadas nas chamadas Reduções dos Jesuítas se desenvolveram na América a partir de um projeto de Cristandade

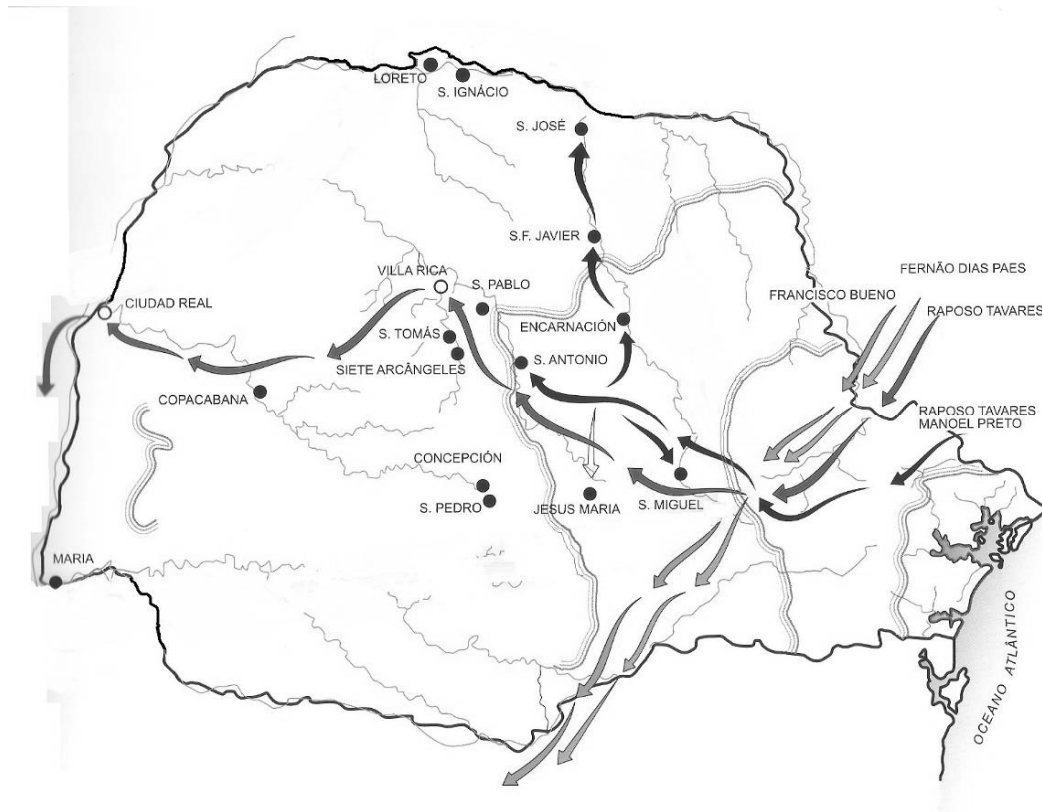
colonial. Suas idéias se originam na Europa seiscentista, mas permanecem dentro dos parâmetros da tradição católica medieval, a qual foi renovada pelo ideário do basco Inácio de Loyola com a fundação da Ordem dos Jesuítas. Neste contexto, a cristandade é, como explica Eduardo Hoornaert (em Quevedo, 2000), “um sistema político-cultural baseado na aliança entre Estado eclesiástico e os poderes constituídos na sociedade política” (p. 12). Assim, as missões ultrapassam, como anteriormente os mosteiros e os empreendimentos das cruzadas, os meros aspectos religiosos incorporando também um caráter econômico e político.

No momento da virada do século XV até XVI alia-se, num primeiro momento, o poder real espanhol à Igreja católica para promover um “Novo Mundo”, este cristão. Assim, os dois poderes entram em concorrência com o até então enorme poderio das cidades comerciais da Itália (Veneza, Florença, Gênova e outras), estas berços do humanismo. Pouco depois, de acordo com Quevedo (2000, p. 51), estabelece-se o fenômeno missionário moderno que tira suas raízes do clima da Contra-Reforma e é impregnado pelo espírito cruzadista, o qual combina a organização militar com a fé cristã para moldar novos territórios baseados em princípios racionais e afetivos. Várias ordens clericais participam nestes empreendimentos, mas as mais ativas no Novo Mundo são os franciscanos, os dominicanos, os mercenários e, bastante tardiamente, os jesuítas (GALVEZ, 1995, p. 62). Estes, com o objetivo da conversão dos gentios, passam em algumas regiões das Américas, como no México, no Peru e Brasil, depois no Paraguai, Bolívia, na Califórnia e no Chile, para reorganizar os espaços rurais conforme a ideologia do catolicismo em terras americanas. Diante deste processo Kern (2010) ressalta que na região platina, dois impérios – europeus e guarani – passam a se confrontar, enquanto duas etnias se aproximam e terminam por se “sintetizar culturalmente” (p.82). Desta aliança surge o “Guarani reduzido”. Este foi o principal responsável pelo sucesso sócio-econômico da Missão, ao passo que atuou como um vassalo indireto do monarca espanhol através da mediação dos padres.

A nova metodologia de propagação da fé católica no Vice-reino espanhol foi primeiramente aplicada no Peru e tinha por objetivo, segundo Gutiérrez (1987, p. 08), o avanço sobre as áreas indígenas não catequizadas de forma

político-espiritual. Entretanto, os jesuítas não foram os primeiros a “reduzir indígenas”, e sim os padres franciscanos. Esta Ordem aprovada pelo Papa Inocêncio III em 1212 constituía no momento da descoberta das Américas a Ordem mais numerosa da Igreja. Seus representantes chegaram à Província do Paraguai na segunda metade do século XVI organizando-se inicialmente em povoados e aldeias. Sob liderança de Frei Luis de Bolaños, criador do sistema de redução, foram estabelecidas a partir de 1575 mais de 30 reduções de índios Guaranis na vizinhança de Assunção, algumas delas assumidas posteriormente pelos jesuítas (GALVEZ, 1995, p.103; SCHALLENBERGER, 2006, p.58; KREUTZ apud SBRAVATI, 2009, p.41). No caso da Ordem dos jesuítas, esta fez a primeira tentativa de uma redução a partir de 1578 no atual território do Peru denominada de redução de Juli (cf. CUSTÓDIO, 2010, p.06). A ideia central era desde seu início, ao contrário do pensamento franciscano, aplicar a questão territorial como estratégia de ocupação (GADELHA, 2009, p.17; SCHALLENBERGER, 2006, p.123; HAUBERT, 1990, p.18).

Depois dessa fase inicial, segundo Maeder (1999, p.113), as reduções tentaram estabelecer durante várias décadas (1610-1640) uma ação pastoral territorializada em pontos centrais. Devido a forte resistência dos espanhóis, dos bandeirantes portugueses, de outras Ordens, mas também de outros povos indígenas, aquela fase foi seguida entre 1641 e 1690 por um período de contração (mapa 01). Consolidando-se em outros lugares que não os iniciais, as reduções passaram, em seguida, entre 1682 (fundação da redução de São Borja) e 1740 por um período de expansão demográfica e da consolidação do território urbano e rural. Esta evolução obteve seu auge na década de 1720 com a configuração dos Trinta Povos das Missões, sendo 7 na região hoje rio-grandense, 15 na atual Argentina e 8 no atual Paraguai.



Mapa 01: Reduções do Guairá e as entradas Bandeiristas

Fonte: adaptado de Kruguer, 2011

O “experimento sagrado” (Hochwälder) nesta região teve início a partir da formação da Província Jesuítica do Paraguai em 1605 (MAEDER, 1999, p.115; SCHALLENBERGER, 2006, p.36; POUJADE, 2010, p.176 e JACKSON, 2010, p.206, MONTOYA, 1997, p. 29). Em decorrência de sua instalação no império espanhol na América, alguns eventos se sucederam para territorializar o espaço missioneiro. Numa forma generalizante, mas com leves dissonâncias entre os autores, destacamos os mais importantes eventos na formação das reduções entre 1607 e 1768, até a expulsão dos jesuítas deste território.

- 1610-1611: As primeiras reduções se formam na região do **Guairá** no Norte Paranaense (Nossa Senhora de Loreto, 1610; São Inácio, 1611).
- 1626-1627: Se estabelecem mais oito missões no **Guairá**, seis no distrito do Paraná e cinco no **Tape**, sendo uma delas Nossa Senhora da Candelária.
- 1629 - 1631: Expulsão dos jesuítas do **Guairá** pelos bandeirantes com a destruição de todas as reduções.

- 1632: Início do êxodo dos habitantes da Província Del **Guayrá** guiados pelos padres Ruiz de Montoya, Dias Tanho, Simão Maceta e mais 4 jesuítas em busca de refúgio nas missões do Rio Grande do Sul e Argentina.
- 1633: Fundação no **Tape** das reduções de Santa Ana e San José.
- 1682-1707: Próximo a região do **Tape**, atual Rio Grande do Sul, fundam-se os 7 Povos das Missões com as reduções de São Miguel, São Nicolau, São Francisco de Borja, São Luis Gonzaga, São Lourenço, São João Batista e Santo Ângelo.
- 1739: Fundação da Redução de Santísima Trinidad do Paraná no atual **Paraguai**.
- 1750: Firma-se na Europa o Tratado de Madri e o território dos 7 Povos das Missões passa ao poder de Portugal , ficando as outras reduções e a Colônia Sacramento sob domínio Espanhol.
- 1756-1766: Depois de confrontos violentos, se espalha a diáspora guarani da região do **Tape** depois da expulsão dos jesuítas das reduções portuguesas.
- 1768: Expulsão dos jesuítas das possessões espanholas.

Todas as Missões apresentaram uma conformação física semelhante e a língua falada era basicamente o Guarani, profundamente estudado e propagado pelo Padre Montoya em seu *Tesoro de La Lingua Guarani* de 1639. Os jesuítas aprenderam a língua com o objetivo de ampliar seu poder de persuasão e entendimento e passaram a incorporar a língua às suas estratégias pastorais, pois a população guarani neste período aproximava-se dos 150.000 em toda região platina (KERN, 2010, p.83; KRUGER, 2011, p.55).

Principalmente na região dos “Trinta Povos das Missões”, entre 1630 até 1759, desenvolveu-se um sistema altamente planejado em termos territoriais, com características de uma produção especializada de acordo com as potencialidades locais. Assim, existiram reduções de caráter pecuário (a exemplo de São Miguel Arcanjo/RS), enquanto outros povoados dedicaram-se a produção de ervas e algodão, bem como outros focaram nos serviços artesanais (por exemplo na marcenaria com ênfase na elaboração de retábulos

e escultura de imagens sacras). Cada redução possuía em média 2000 até 4000 indivíduos e era interligada por estradas e através de um sistema de trocas com os demais povoados. O controle desta organização espacial seguia as diretrizes dos Superiores da ordem diante das quais os missionários adequavam suas ações de evangelização.

Podemos dizer que se tratou de um sistema estruturado (GUTIERREZ, 1987, p. 16,28; HAUBERT,1990, p. 299; SCHALLENBERGER, 2006, p.85; KERN, 2010, p. 87) com inter-relações econômicas, com um forte controle das decisões e um planejamento centralizado, Mas este sistema não servia primeiramente a estruturação econômica, mas principalmente para a persuasão dos guaranis dentro dos seus povoados. A modernidade, contudo, consistia no fato que este sistema era uma “obra” de autonomia (tanto na sua imaginação como na sua realização), enquanto sua ideologia ainda se baseava no catolicismo medieval. Esta discrepância dentro de uma única “forma simbólica” (Cassirer) entre o ideal e o material é provavelmente um dos fatos mais interessantes para a investigação futura deste fenômeno social.

Os espaços urbanos das reduções possuíam características semelhantes entre eles, conforme mostra o exemplo da Figura 05 que retrata a redução de Candelária, da qual restam apenas alguns vestígios. A implantação de cada sítio urbano não distava mais que um dia de caminhada de outras por motivos de segurança e da própria facilidade nos processos de trocas já citados (GUTIERREZ, 1987, p. 44; GALVÉZ, 1995, 242; SCHALLENBERGER, 2006, p.08). A práxis de se gerar novos núcleos se estabeleceu sempre quando os povoados originais contavam com um número excessivo de habitantes. Isto demonstra o controle demográfico jesuíta, aliado a uma proliferação homogênea e planejada do processo de povoação e a possibilidade de uma evangelização eficiente (grupo social adequado) para alcançar um controle interno da produção material e da espiritualização ideal.

Nas reduções, a presença jesuítica era geralmente composta por apenas dois religiosos, como relata Montoya (1997). Isto fica claro quando, ao descrever a chegada do Pe. Martinho Urtazun à América, ele menciona a divisão do então povoado em duas reduções: Loreto e San Inácio “morando

dois de nós em cada um deles” (p.59). Nesta prática da proliferação efetiva-se a presença de um padre e um irmão leigo, o que reflete o pensar social e religioso ao mesmo tempo, a econômica capacidade de organização social e a impressionante liderança espiritual num ambiente culturalmente estranho.

A eficiência do sistema ideológico se mostra na aparente não-violência da organização social. Kern (2010) traz uma reflexão importante neste sentido quando afirma que os guarani inserem-se num novo espaço e passam a se associar a este novo modo de vida política e organizacional. Tendo sido envolvidos anteriormente em muitas lutas e tensões internas às quais conheciam tradicionalmente, os guarani passam a fazer parte e incorporar uma nova sociedade (utópica) e uma nova configuração espacial ordenada. Esta mediação e transformação da antiga estrutura se fez presente também na nova estrutura política através do cabildo (um conselho da cidade) como também através da irmandade que os deixou participar ativamente de todos os processos políticos, sociais e de organização do espaço, até mesmo fazendo parte das ações de construção dos templos e moradas que configuram e moldam o espaço reducional (p. 99).

Esta estrutura de uma sociedade planejada seguia claramente a ideologia da sociologia barroca dentro de certos preceitos militares. Por isso, a estrutura principal da redução é baseada no uso de uma Praça Central (lugar da organização militar para paradas e pregações), a qual se tem acesso por uma avenida que percorre as edificações com a finalidade de residências finalizando em frente à Igreja (figura 05). As residências, em sua maioria, eram de caráter comunitário abrigando inicialmente núcleos unifamiliares extensos (como conhecemos hoje: avós, pais, filhos, netos, tios, tias, primos) aos moldes cristãos elas foram aos poucos sendo subdivididas visando isolar as células familiares, a princípio pais e filhos. Estas obras continham o aspecto linear e com um extenso alpendre contínuo na parte frontal. Trata-se de um primeiro modelo da arquitetura em moradias de massa realizado nas Américas (GUTIERREZ, 1987, p. 24; HAUBERT, 1990 p.196; KERN, 2010, p. 91; CUSTÓDIO, 2010, p. 244).

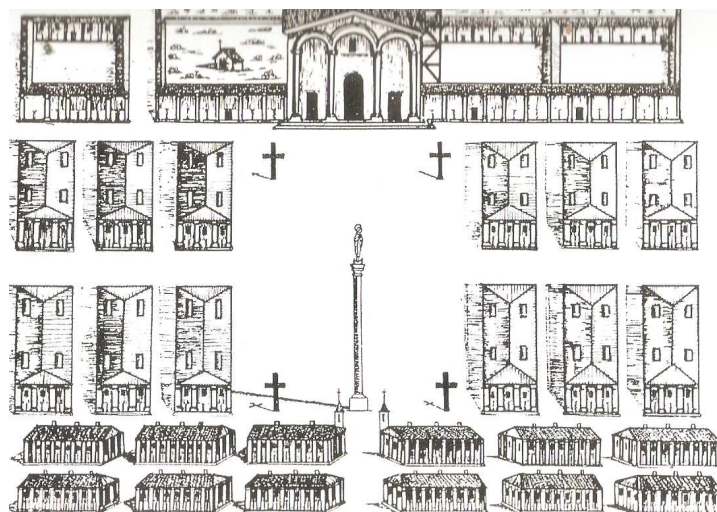


Figura 05: Configuração Espacial da Missão de Candelária

Fonte: LEVINTON, 2008

O espaço da praça principal era principalmente utilizado para a projeção de rituais católicos da liturgia, os quais eram integrados às ações cotidianas. Também outras manifestações barrocas culturais, como teatros e concertos, com a própria expressão dos guaranis dentro da dança e da música aprendida pelos jesuítas, aconteceram neste espaço central. Assim, a praça representava um teatro ao ar livre como, diga-se de passagem, as Plazas maiores da Espanha que exerciam as mesmas funções nos *autodafé* na mesma época. Em Pereira (2010) encontra-se também o termo “salão aberto” para a praça, o qual se configura por espaços regulares e de aspecto arquitetônico unitário. A ênfase da Praça sempre se deu no edifício central que era a edificação da igreja (p.169). Desta maneira, os jesuítas construíram um espaço de “ver o mundo” ou, como diz Gutierrez (1987) em relação à didática jesuítica: “Ao mesmo tempo integrava formas de transferência didática (persuasão) dos conhecimentos religiosos, tingindo de uma cosmovisão totalizadora as atividades de produção mais simples ou as relações social e cultural” (p.26).

Dentro do plano urbano das reduções se inseriram muitos elementos arquitetônicos de característica comunitária, semelhante às idéias de Thomas More. Nos estudos de Kern (2010) encontra-se a descrição do programa básico das obras reducionais. Os lugares comunitários eram assim lugares funcionais como hospitais, cabildos, capelas, cotiguaçu (casa de viúvas e órfãos), etc. (p.98). Tradicionalmente, atrás do plano principal da igreja se encontrava um

sistema de isolamento por cercas ou muros, com uma quinta com árvores frutíferas, hortas e flores, o que define visualmente a ideia barroca de transição entre o espaço natural (semelhante ao jardim de Éden) e artificial. Opõe-se assim um espaço natural que vai além da fronteira da redução, ao espaço urbano, onde a natureza é moldada pelo homem. Próximo a igreja se encontrou também, no núcleo central de algumas reduções, o Colégio e a residência dos jesuítas, além do cemitério. Estes prédios formaram uma linha-frontão que representou um limite visual diante das casas de moradia, destacando a visão de um teatro barroco regularizando o espaço através da apresentação intencional de uma aparência religiosa com todos os efeitos estéticos que esta formação sócio-psicológica implicava.

Nesta configuração cultural, a organização espacial se mostra sob o signo da propagação da fé católica. Ela exerce uma resposta aos desafios espirituais e socioeconômicos da época. Mas ela não é só de caráter espiritual, como utopia, mas também de caráter material, onde a comercialização de excedentes passou a possibilitar a convivência social e mesmo gerou lucro para pagar os impostos ou financiar a expansão do projeto. Assim, os Trinta Povos das Missões possuíam um sistema integrado auto-suficiente, com produção coletiva e individual para garantir a subsistência geral (como na Utopia de Thomas More), além da sustentação de um arcabouço de artesãos alimentados pela comunidade, além dos socialmente menos favorecidos.

O sistema político comunitário interno era comandado por um conselho indígena de caciques junto aos representantes jesuítas, pois a redução abrigava diversas tribos em seu espaço cada qual com seu representante. Este conselho possuía a função de jurisprudência dentro de cada redução, porém era submetido ao poder central da redução de Candelária que por sua vez era submisso ao rei da Espanha. Neste sentido parece claro que as reduções jesuíticas representavam, agora na realidade material das heterotopias, sucessoras das utopias que Thomas More havia pensado numa forma literária de expressão, mas não tinham verdadeiramente uma autonomia que se necessita para uma utopia.

4.4 Convergências Utópicas no início da época colonial

As ideias de Michel Foucault de Utopia e Heterotopia (1984), como exposto em capítulo 2.1, nos levam de volta a uma comparação entre a Utopia de Thomas More e a Heterotopia dos Jesuítas, embora entre eles se transpassem aproximadamente 100 anos. Em ambos, o aspecto religioso é um elemento fundamental. Contudo, não se trata mais da ideia de um “Além” místico ou mitológico, mas de uma ideia baseada na organização social, onde o bem estar comum é uma relação entre o consenso religioso e um sistema sócio-econômico adequado. Esta visão sociopolítica se fixa na ideia sociológica do “Novo Mundo” e advém da própria formação dos idealizadores. Tanto Thomas More como os fundadores dos jesuítas tiveram uma formação em bases religiosas e participaram ativamente nas discussões intelectuais de sua época. Ainda mais, ambos eram envolvidos em situações onde o poder real foi protagonista diante de suas atuações particulares. Inácio de Loyola vinha de uma cultura militar cavaleiresca, com resquícios ainda da aura das cruzadas com sua luta cristã entre o bem e o mal. Por sua vez, More trazia na sua formação humanista uma experiência em direito e na filosofia política grega e exerceu sua função diante do Rei da Inglaterra. Surpreendentemente, nas utopias e heterotopias de ambos, a configuração espacial dos territórios apresenta-se com muitas semelhanças, como mostram as imagens a seguir (figura 06).



Figura 06: Ilha de Utopia e Província Jesuítica do Paraguai
Fonte: Elaborado pela autora, 2012

Assim, as cidades/reduções se dividem em uma área comunitária (cultural) e uma área de moradia. No sistema urbano entre as cidades verifica-se a proximidade entre núcleos urbanos, com uma única jornada de distância entre eles para permitir uma logística dos aspectos mercantis e segurança das comunidades. No sistema de produção observa-se uma onipresença da atividade agrícola para todos, dividida entre as terras individuais das famílias e a produção de massa em terrenos comunitários, enquanto o sistema industrial dos artesãos, em base de uma divisão de trabalho e formação livre de conhecimentos, fornece excedente a serem trocados entre os núcleos e comercializados externamente. De igual maneira, as duas situações mantêm um sistema de colaboração com os indivíduos não produtivos, entre eles os idosos e incapacitados. Percebe-se aqui um viés religioso de ajuda mútua, o que reforça as raízes de bem comum surgidas em meio a uma religiosidade que é comum a ambos os idealismos.

Uma problemática interessante é a presença da questão do individualismo. Ambas as utopias são comunitárias, e assim contrárias as idéias dos protestantes. Isso não significa, entretanto, que não dispõem de pluralismo. Assim, na experiência das reduções jesuíticas observa-se certo respeito dos padres à língua e aos costumes indígenas. Embora o desejo dos europeus seja o de prevalecer à fé católica, a presença e intervenção política dos caciques é absolutamente respeitada. Este fato democrático, ou pelo menos dialógico, não se evidencia na proposta de More no aspecto político, mas em questões da religião existe uma ampla liberdade no modelo do católico inglês. Assim, ambas as visões permitem processos de aculturação a passos lentos.

Neste contexto, as utopias de uma “república ideal” e das “reduções”, mostram em termos governamentais certas congruências em relação aos atores políticos: em Nenhures, os governadores são utopianos eleitos pela comunidade e um príncipe regente, enquanto nas reduções jesuíticas o governo são os caciques ao nível local e os jesuítas representam as lideranças que coexistem em grau de igualdade, ambos submetidos ao poder real

espanhol e à Igreja. Ainda, em cada um dos sistemas existe um procedimento colegial de conselhos responsáveis pela ordem social e o bem comum. A comparação entre a Utopia de Thomas More e a Heterotopia das reduções demonstra a difícil relação entre o passado e o futuro. Enquanto suas bases teóricas refletem aspectos que convergem em uma posição comum muito importante para o século XVI e XVII quando são baseadas na tentativa de recuperação social, a inovação sócio-política com a possibilidade da geração de uma sociedade ideal com um governo igualitário torna-se um modelo que a sociedade medieval não havia permitido.

Por isso, o hiato entre a Utopia virtual e literária de Thomas More e o fato de que as reduções jesuíticas elevam tais idéias em grandes partes ao real, mesmo tendo sucumbido posteriormente, demonstra que as idéias originárias do poder com equilíbrio e auto-suficiência econômica, política e social – como elaborada na visão utópica de ambos – não se sustenta na crescente consolidação das sociedades do continente latino-americano. Assim, ao mesmo tempo em que o sistema das reduções é estabelecido, este é também enfraquecido nas lutas territoriais entre Espanha e Portugal, desde a intensa ação dos bandeirantes paulistas e dos *encomenderos* espanhóis, na segunda metade do século XVI, até as lutas nacionais dos portugueses-espanhóis, no século XVIII. Fica evidente que a crescente consolidação territorial na América Latina cada vez mais impediu a formação de uma sociedade utópica, em favor da criação de heterotopias de desigualdade e hierarquização. Isso, entretanto, não significa que a função utópica não pode exercer um papel importante na formação das novas sociedades latino-americanas, pelo contrário, ela sempre ofertou e ainda oferta um Norte em sociedades que são mais inventadas do que vividas.

Neste sentido, seria interessante, conforme a nossa proposta, buscar as raízes da “forma simbólica” (Cassirer) das reduções não só nas ideologias, mas também nas materialidades que foram desenvolvidas pela ação cultural dos Guarani e Jesuítas. Em terras americanas eles conseguiram criar um espaço autônomo que se adaptou eventualmente tanto às teorias de autonomia artística de Umberto Eco ou da formação social através da aparência, proposta por Michel Maffesoli, porque a atuação estética-ética baseada no sistema da

religiosidade encontrou aqui nesta fase histórica do barroco um momento feliz de coincidir.

5. A COMPANHIA DE JESUS, SUAS IDEOLOGIAS E ESTRATÉGIAS NAS AMÉRICAS

Nesta pesquisa interpretamos as reduções jesuíticas como aparências de uma “forma simbólica” (Cassirer) que se desenvolveu durante 200 anos heterotopicamente no ambiente do colonialismo ibérico nas Américas. Contextualizamos tal forma geográfica, na sua composição de ação (ética), na sua aparência (estética) e com as suas referências ideológicas (conhecimento), desde suas origens dentro do quadro intercultural das Américas formativas. Destacamos aqui, como agente formador principal desta forma, a organização da Companhia de Jesus (1540) que, ao longo de sua história durante os séculos XVI até XVIII, prefigurou esta constelação europeia-indígena no Interior do continente sul-americano entre os Impérios espanhol e português.

Diante da enorme variabilidade de fontes bibliográficas sobre a temática das reduções (desde os primeiros documentos de auto-interpretação dos jesuítas até as mais variadas interpretações de autores científicos e religiosos) fizemos uma escolha plural para inciciar nossa triangulação de perspectivas sobre o tema, e para estes fins, cita-se, em seguida, algumas obras principais elaboradas por autores renomados para demonstrar tal diversidade.

Justo L. Gonzales (1970), historiador e teólogo, explica a historia das missões através das idéias religiosas e processos sociais da missão, começando no Antigo Testamento bíblico até chegar à contemporaneidade; focaliza assim principalmente em processos formativos do ideário religioso numa história das idéias. Maxime Haubert (1990), historiador social francês, narra o contexto do dia-a-dia e dos modos de vida do empreendimento coletivo das Missões, focando no encontro das duas culturas; neste sentido colabora para a apreensão das interações nas reduções, destacando o aspecto sociológico. Lucia Galvez (1995), historiadora argentina, trabalha a questão dos encontros e desencontros entre a mística cristã e guarani, refletindo sobre a

mentalidade e as expressões da cultura guarani, assim foca no lado cultural deste processo. Roberto Gambini (2000), sociólogo e doutor em psicologia analítica, utiliza em seu trabalho as fontes deixadas pelos jesuítas brasileiros para compreender de que forma se organiza o sentimento, o que denomina de “alma”; contribui neste sentido no aprofundamento das questões culturais dos guaranis frente à ideologia jesuítica através de uma interpretação psicológica. Júlio Quevedo (2000), historiador e sociólogo brasileiro, descreve o sistema das reduções acentuando a importância dos guaranis-missionários na construção e materialização das Missões na Região do Prata; foca assim no lado organizacional. Erneldo Schallenberg (1997, 2006), historiador e professor da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, discute em suas pesquisas a formação do espaço missionário por meio da territorialidade guarani; trata além dos aspectos históricos o simbolismo guarani vivido em seu cotidiano e se refere, portanto, ao assunto sob um ângulo comunicativo-vivencial. Nicholas P. Cushner (2010), professor de história associado ao *Empire State College, State University of New York*, trabalha sobre a temática através das expressões e representações espaciais dos jesuítas que se materializaram na paisagem e levanta questões de uma política mercantilista e missionária, colaborando, assim, nas questões político-espaciais.

Além destes intérpretes acadêmicos utilizamos para a nossa pesquisa também alguns autores jesuítas para refletir a perspectiva de dentro. Mencionamos aqui primeiro o Padre Antonio Ruiz de Montoya (1639, 1754), missionário da Companhia de Jesus na América da época e que atuou aqui na frente evangelizadora. Este autor deixou como fontes de grande valor as obras “Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias de Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape” de 1639 e a “Arte de La Língua Guarani” (1724), as quais trazem importantes relatos sobre o processo cotidiano de aculturação entre a inserção ideológica dos jesuítas, em contraponto às questões advindas dos modos de vida guarani. Também G. B. Nicolini (1854) faz um amplo resgate das bases da doutrina e de procedimentos da Companhia de Jesus em diversos países explicando a estrutura interna da Ordem. O padre jesuíta John W. O’Malley (2004) é professor de História da Igreja na Faculdade de Teologia de Weston e membro

da American Academy of Arts and Sciences (como também presidente da Renaissance Society of America); ele aborda a história da Companhia de Jesus e dos jesuítas através de processos de formação e amadurecimento. E, por fim, mas não menos importante, mencionamos o padre jesuíta Bartomeu Meliá (2009), linguista e antropólogo que vive hoje no Paraguai onde elabora estudos aprofundados sobre a língua guarani e sua transformação paralela durante o processo da aculturação nas reduções. Em todas essas obras procuramos a conexão com questões da espacialidade, principalmente em termos geográficos e arquitetônicos. Interessam-nos, neste sentido, tanto os aspectos físicos como simbólicos, com o objetivo de encontrar uma “estética geográfica dos jesuítas”. Por isso, as questões teóricas da autonomia da obra são importantes.

Como entendemos as formas através de processos de formação procuraremos resgatar de que forma a ideologia jesuítica é permeada por um modelo de ação que cria a autonomia da obra, como a entende uma estética moderna (Bakhtin e Eco). Vimos neste foco a possibilidade de uma melhor compreensão da crescente individualização, que se iniciou no Renascimento, paralela à nova coletivização jesuíta. O “experimento sagrado” nos parece, neste contexto, como um modelo utópico que individualiza e “geografiza” primeiro os índios guaranis como atores numa sociedade nova, mas também coloca os jesuítas com sua visão de mundo euro-cristão moderna na vanguarda do processo. Neste sentido, é importante conhecer melhor as condicionantes do surgimento e da organização da Ordem, como também o contexto latino-americano de sua atuação.

5.1 As Origens da Companhia de Jesus: Inácio de Loyola e os primeiros companheiros se formam como grupo autônomo

As origens da Companhia de Jesus datam do ano 1534. Aquela época foi um período extremamente vivo da história européia. Ocorreu nele a profunda cisão entre católicos e protestantes. Instigados pelos questionamentos de Lutero e outros reformadores, além das intervenções dos humanistas, fomentou-se neste momento na Igreja Católica uma política de

reorganização que reagiu às transformações sociais e econômicas ocorridas nos séculos XVI e XVII. Economicamente, esta evolução político-religiosa foi acompanhada da transição do sistema econômico feudal em direção a um sistema de viés mercantilista. Durante muito tempo, a Igreja Católica havia sustentado o feudalismo da Idade Média européia, justificando ideologicamente o poder do Clero e da Nobreza. Esta situação entrou, a partir do século XVI, em crise, e conseqüentemente surgiram evoluções modificadoras, ao passo que as verdades religiosas passaram a ser questionadas, jogando “o homem” em conflitos existenciais e incertezas, mostrando sua “solidão”. Também, os mecanismos econômicos passaram a ser remodelados, e estes igualmente criaram ameaças existenciais para a grande maioria dos moradores da Europa. Surgiu, assim, na Europa uma angústia da individualidade acompanhada por uma expansão de utopias. Neste momento, apresenta-se a figura de Inácio de Loyola que aglutina um pequeno grupo religioso de intelectuais. Seu grupo passa, mais tarde, a se denominar “Companhia de Jesus”, interpretando sua individualização como uma companhia que acompanha Jesus Cristo no seu sofrimento.

Inácio de Loyola (cujo nome original em basco é Iñigo de Loyola) nasceu no país basco, o qual no final do século XV mantinha-se sob o controle de Navarra. Navarra era um estado concorrente de Castilha e Aragon, porém de menor tamanho, e conseqüentemente encontrava-se numa luta desesperada contra a supremacia castelhana na península ibérica, isto ainda numa atmosfera da “reconquista” contra os mouros no Sul da península.

A família de Loyola era leal ao rei da Castilha, e assim Iñigo recebeu uma formação administrativa-acadêmica e cavaleiresca na Castilha, e não no país basco, condizente com sua classe social. Foi formado, conforme Quevedo (2000), sob “grande fidelidade ao código da Cavalaria medieval” (p. 23), onde o sagrado era tido como um referencial social básico, igual à esmagadora maioria dos moradores da península ibérica. Numa batalha em 1521, quando Iñigo participava da defesa da cidade de Pamplona contra tropas navarescas e francesas, foi gravemente ferido (o futuro jesuíta Francisco Xavier estava curiosamente lutando no lado oposto da mesma batalha). Na sua reconvalescença, principalmente em Barcelona e Manresa, na Catalunha, Iñigo

desenvolveu sua principal obra literária, os "Exercícios Espirituais". Por meio deles, segundo O'Malley (2004), ele apresenta uma concepção de como o indivíduo poderia buscar, dentro de si, uma ação evangelizadora contínua. Incorpora-se Deus assim na própria vida (p.65). Desta forma, a ação individual significaria uma vitória da fé que vence o individualismo do pecado, pois, no entendimento católico de Loyola o ser cristão era sempre coletivo e universal, enquanto o esforço era visto como uma ação individual mundana. Assim, o enfermo Iñigo se arraiga ao catolicismo exatamente no momento mais crítico da sua vida, buscando lealdade, sentimento de honra, cortesia. Defende também a proteção aos fracos. Estas ideias eram claramente integradas ao código da Cavalaria medieval, cuja visão valoriza a ação transformadora do indivíduo do cavaleiro. Assim, aparece aqui uma fagulha à guisa de uma nova concepção do Catolicismo, empregando e já pregando a visão da disciplina da vontade individual (Oliveira, 1988, p.20).

Depois de uma visita à Roma e à Jerusalém na Terra Santa, em 1523, onde Iñigo fez a tentativa de explorar as possibilidades de reviver as cruzadas, ele inicia seus estudos em duas das mais renomadas Universidades da Espanha, Alcalá e Salamanca (1526-28), estes então grandes centros intelectuais do mundo católico. Finalmente, em 1528, vai a Paris, cidade onde segundo O'Malley (2004, p. 53) está intensamente infiltrada pelo protestantismo de Lutero na Europa. A Universidade de Paris é o maior centro intelectual da época e lá se encontram livremente católicos, protestantes e humanistas (entre eles Calvino e Erasmo de Roterdã). Neste local, participa em parte nos debates sobre as grandes questões da época. Em Paris, Iñigo também desenvolve, junto com dois companheiros, um plano para viajar para Jerusalém com a finalidade de "salvar as almas humanas". Estes companheiros são Francisco Xavier e Pedro Favre, os primeiros integrantes da futura Companhia de Jesus. Ambos são católicos, um navarrense e outro de Savoyen (do Sul da futura França). Iñigo, com sua fé fervente convence os amigos por meio de conversas e convivência em participar na ação e propagação dos seus exercícios espirituais. A partir deste momento, o futuro fundador da Ordem acaba se tornando referência para, além de Xavier e Favre, também outros companheiros. Somam-se agora ao grupo Diego Laínez,

castelhano que dispõe de uma excelente formação em teologia e filosofia escolástica, e Alfonso Salmerón, outro castelhano de Toledo e também teólogo. Por último, associam-se a estes cinco ainda Nicolau de Bobadilla, filósofo e estudioso dos assuntos teológicos de Valência, e o português Simão Rodrigues. Os sete estudantes, conforme O'Malley (2004, p. 57), firmam em 1534, numa pequena capela em Montmartre o propósito de trilhar o mesmo caminho de ação dentro dos votos do celibato e de pobreza, formando um pequeno conjunto internacional de intelectuais.

Três anos depois, em 1537, quando já tinham sido ordenados padres, os companheiros decidiram fazer parte da "Companhia de Jesus", afinal não possuíam outro superior a não ser Jesus Cristo. Neste momento, a Companhia ainda era apenas uma espécie de associação, uma irmandade de amigos com objetivos e práticas comuns. Mas os membros já buscavam dissipar-se pelo território e angariar mais adeptos a esta causa. Após uma peregrinação a Veneza que tinha como objetivo chegar à Terra Santa, viagem que não se realizou por dificuldades políticas entre os turcos e Veneza, eles se instalaram em Roma e passaram a pregar, sendo logo após convidados pelo Papa Paulo III a lecionar na Universidade de Roma. Este contato com personagens influentes do núcleo central da Igreja e do clero resulta, em 1540, na bula papal sobre a aceitação da Ordem dos Jesuítas. Em 1541, os integrantes da Ordem são chamados a eleger seu primeiro superior, sendo neste momento a Companhia composta por mais de vinte membros efetivos de diversas nacionalidades e integrantes exclusivamente originários da então elite acadêmica que foi paulatinamente conquistada pelo ideal de Inácio de Loyola em seus caminhos (figura 07). Conforme os jesuítas O'Malley (2004, p.36) e Nicolini (1854,p.48), este perfil intelectual é característico também de futuros integrantes da ordem e fundamenta seus propósitos e a qualidade de sua ação até hoje, pois segundo os autores a Ordem Jesuítica foi a primeira a se lançar na "educação formal como um ministério maior" (p.36). Esta postura enalteceu a cultura do catolicismo tornando os colégios da época verdadeiros centros culturais do catolicismo moderno.

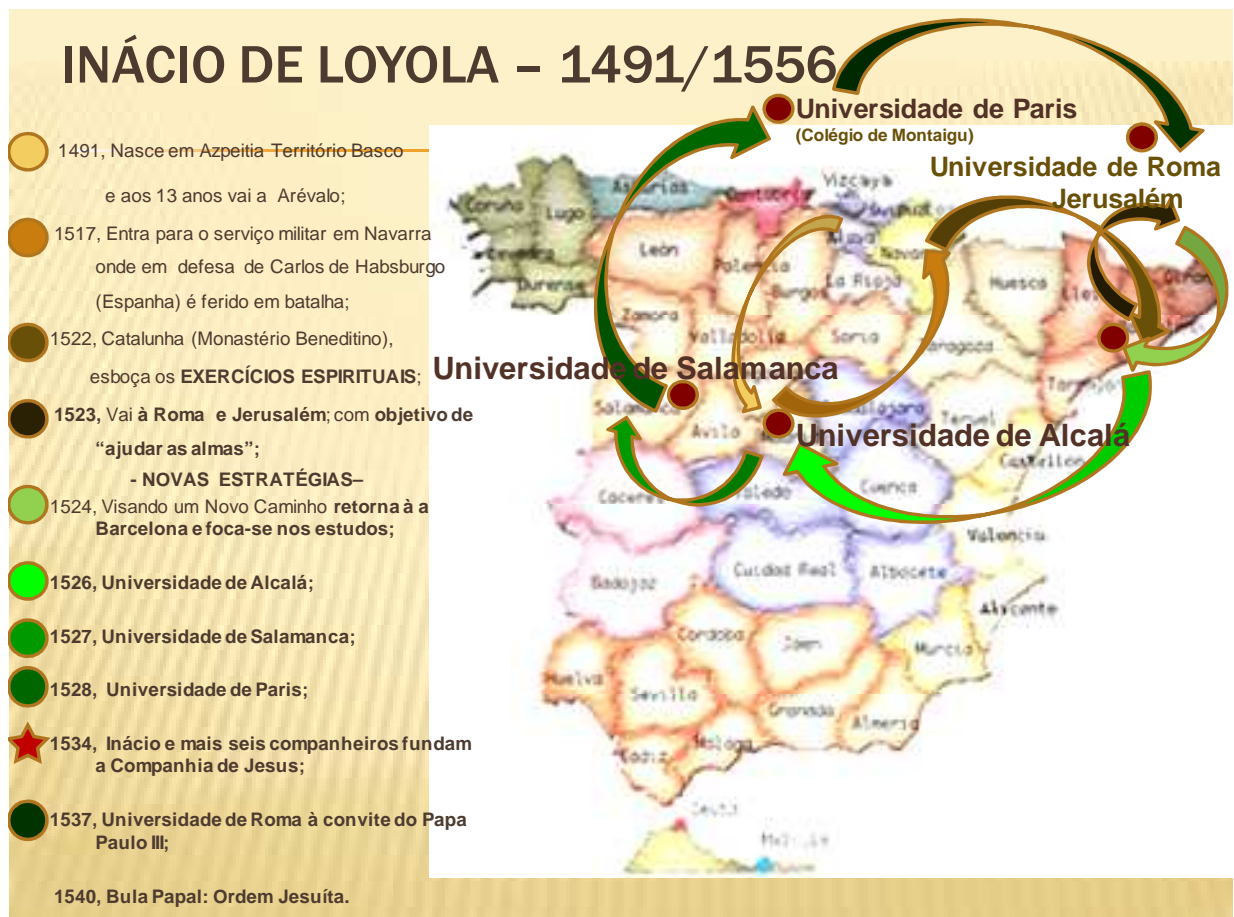


Figura 07: Trajetória de Inácio de Loyola, 1491 a 1556

Fonte: Elaborado pela autora, 2011

A missão apostólica e os estudos são pilares fundamentais para os membros da Companhia conclamando também para a ação no exterior. Consequentemente, Francisco Xavier foi enviado, em 1540, por Inácio, a pedido do então Rei de Portugal João III, numa missão às Índias, dando assim início a uma atuação missionária mundial. Em 1565, 25 anos depois da sua fundação, a Ordem já possuía mais de 3.000 membros que passaram a estar dispersos em diversos países da Europa ocidental bem como em lugares distantes como China, Japão e Brasil (O'Malley, 2004, p. 85).

5.2 A estrutura da Companhia de Jesus e sua autonomia

Os elementos da evolução social da Ordem, que formam uma estrutura institucional baseada numa ideologia, podem ser vistos como a evolução de uma “forma simbólica” (Cassirer). Nela, a combinação social internacional e a mistura de formações acadêmicas com base numa teologia inovadora,

orientada para a prática, representam os lados materiais e ideológicos da Ordem Jesuítica em conjunto. Por isso, é interessante perceber de que maneira político-administrativa se sistematiza a Ordem autônoma através de uma hierarquia interna.

Utilizamos para estes fins as pesquisas do jesuíta O'Malley (2004) e de G.B.Nicolini (1854, pág. 45 a 56) que escreveu uma completa história da Ordem no âmbito de sua diversidade. Para O'Malley, o governo da Companhia de Jesus funciona como uma monarquia absoluta. É comandada por um Superior (= General) numa forma militar – quer dizer com obediência absoluta ao Papa – como se fosse um monarca do absolutismo (e não da Idade Média). Este poder é, dentro da Ordem jesuítica, hierarquizado a partir da seguinte forma: Superior Geral (= General), Profissionais, Coadjuutores temporais e espirituais, Estudiosos (= Acadêmicos/Professores) e Noviços. No Capítulo III da obra de Nicolini (1854), tal hierarquização é especificada através de uma divisão de trabalho com atribuições de formações de carreira e a execução das tarefas de cada classe:

O **Superior Geral** ocupa, no âmbito da hierarquia da Companhia de Jesus, o mais alto grau de poder dentro da Ordem. Representa a posição de “Mestre Absoluto” diante dos demais integrantes bem como diante do pensamento que a rege. O cargo é vitalício. Mas sua eleição é democrática e requer a maioria dos votos em observância ao estatuto da Ordem. Para executar a eleição são convocados dois Provinciais residentes em Roma que escolhem mais dois membros dentre as demais províncias. Na mesma convocação são nomeados quatro assistentes que residirão em Roma e auxiliarão o Superior Geral. Inácio de Loyola foi eleito como o primeiro Superior Geral da Ordem e só foi substituído após sua morte em 1556.

Rapidamente depois da sua fundação, a Ordem foi organizada, como a maioria das Ordens religiosas e cavaleirescas, em províncias com seus respectivos **Provinciais**. Estes provinciais correspondem na hierarquia à primeira classe em poder e tem muita respeitabilidade após o Superior Geral. Por este motivo, a Constituição da Sociedade cita também o poder monocrático do Provincial sendo exercido este cargo por um único indivíduo em seus

direitos e deveres. A provação requerida para ocupar este cargo é a mais rigorosa exigindo uma formação profunda em teologia, literatura e psicologia. A escolha do representante da província é definida diretamente pelo Superior Geral. Os Provinciais devem também obediência ao “Estado do Vaticano” (Nicolini utiliza o termo “Holy See” = do latim “Santa Sé”, p. 51) e comandar as Missões em qualquer lugar do mundo onde o Papa deseja enviá-los, embora esta obediência ao Papa esteja submetida a permissão do Superior Geral da Companhia. Percebe-se que nesta configuração geográfica, o poder dos Provinciais é limitado ao local onde atuam, mas eles devem sempre proceder visando à maior glória de Deus. Assim, os Provinciais são figuras-chaves na articulação dos espaços jesuítas.

Os **Coadjutores Temporais e Espirituais** são indivíduos comuns da Companhia que, por não serem letrados, não fazem parte do poder espiritual da Companhia. Contudo, os Temporais são responsáveis pelas tarefas mundanas ou cotidianas, como a administração local e a organização dos afazeres domésticos que se façam necessários dentro dos Colégios e das demais dependências físicas da Ordem. Aos Coadjutores Espirituais cabe ministrar as confissões e demais rituais do dogma católico. Estes integrantes são letrados e a um deles cabe também o cargo de Reitor dos colégios. Eles também têm permissão para assistir as reuniões da congregação, porém não possuem voz diante da eleição do Superior Geral. Estes jesuítas, portanto, residem no local onde a Ordem lhes envia e são responsáveis pelo dia-a-dia das missões ofertando o suporte necessário para seu sucesso, lembrando que – ao contrário às outras ordens regulares – os jesuítas não moram em conventos, mas em missões e colégios.

Os **Estudiosos** constituem a classe dos letrados que atuam basicamente nos colégios e universidades como docentes. Submetidos a uma disciplina exemplar formam o quadro docente mais eficiente da Europa da época. A prudente organização do ensino reflete na qualidade de sua formação, destacando a instituição com alta qualidade. Assim, os colégios jesuítas tornam-se um instrumento fundamental na organização da Ordem: trata-se de uma ideologia extremamente moderna, onde a educação é vista como a base de uma sociedade moderna (e não mais a herança, o estatuto

feudal etc.). Para sustentar este sistema, toda propriedade dos futuros jesuítas é doada à Companhia, sendo essa revertida na implantação de colégios e universidades, onde se formam os professores Mestres com uma formação em partes profundamente humanista. Estes Mestres, bem como os formados em noviciado, aspiram integrar futuramente a classe dos Coadjuutores ou dos Provinciais, pois estas duas classes possuem o poder e autoridade da ordem.

Os **Noviços** são novos membros na ordem, e procuram achar-se dentro dos ideais de fé e de ação. Nesta classe, o futuro integrante perpassa todos os passos de sua formação durante dois anos, tempo que pode ser alterado de acordo com o desejo do Superior Geral. Trata-se de uma sequência de seis exercícios, tirado da prática inicial dos Exercícios Espirituais, dentro dos quais o noviço é treinado. A esta fase seguem trabalhos em hospitais e de penitência, embutidos dentro dos futuros votos de pobreza e obediência. O período de noviciado visa intensificar a formação por meio de abstinências e de uma entrega total para que se efetue a máxima cristã de superar a individualidade em prol de uma coletividade. Após este período de treinamento os noviços podem alcançar cargos maiores e de mais responsabilidade dentro da Companhia.

Diante desta breve síntese sobre a estrutura organizacional interna da Ordem, contextualizamos agora as atividades da estrutura no espaço geográfico da América Latina (figura 08). Num primeiro olhar, percebe-se que – em comparação com outros empreendimentos – a Ordem dos Jesuítas está embutida na organização da Igreja Católica. Contudo, essa visão coloca a Igreja apenas como um pano de fundo: o poder central dos jesuítas sempre se concentra internamente apenas no Superior Geral - ele é o único que negocia diretamente com o Papa como representante da Igreja. Tal situação é bem diferente da do Papa que controla, em forma indireta e direta, uma enorme rede de instituições, desde advindas da nobreza, do clero secular, do clero regular até as ordens de cavalaria, além das crescentes irmandades e outras instituições (AZZI, 1992).



Figura 08: Estrutura e Missões da Companhia de Jesus no início do Séc. XVI

Fonte: Elaborado pela autora, 2010

Assim, entende-se que a estrutura da Companhia é internamente mais coerente e centralizada do que a do próprio Papa – ela se apresenta como um reinado absolutista da época barroca. Garante-se assim, ao contrário do Papa com sua rede de poder, uma autonomia dos jesuítas dentro da hierarquia da Igreja Católica. Tal estrutura política justifica a nosso ver, o uso de abordagens da autonomia das artes como apresentado, por exemplo, por Bakhtin, ou da semiótica autônoma (como na arquitetura) de Umberto Eco, também no campo da socio-geografia e da ética.

Mas a autonomia da Ordem não se observa apenas na Europa. No final do século XVI começa também configurar-se na expansão colonial dos

jesuítas, tanto dentro dos moldes do Reino de Portugal como da Espanha. Assim, eles acompanham a expansão portuguesa para a região asiática e no Brasil, e a expansão do Império de Habsburgo (depois também da França) nas Américas. Estes empreendimentos se definem como “missões” que acabam por preencher o requisito do apostolado. Neste sentido, a Ordem dos Jesuítas, embora tenha sido cancelada e deva cumprir as determinações da Igreja Católica, possui um poder maior de autonomia. Este fato se repete nas instituições da Ordem, estas também relativamente autônomas (Colégios, Universidades, Engenhos, Estâncias Rurais e demais empreendimentos) que dão suporte à subsistência da Ordem. Portanto, se vê em geral a importante função inovadora do empreendimento ideológico e econômico dos jesuítas, cuja forma mais elaborada eram as reduções, para a reestruturação de uma Igreja Católica mais moderna. Ao se observar esta independência da Estrutura da Companhia de Jesus, onde o Poder da Igreja aparece apenas como plano de fundo percebe-se também que a única ligação direta com a Igreja formal é através dos votos de obediência ao Papa (não à Igreja!), quer dizer através de uma ligação individual; esta confere aos jesuítas também uma estrutura diferente do que das demais ordens religiosas.

Para compreender as Missões da América Latina, e principalmente as reduções do Prata (no atual Paraná, Paraguai, Argentina e Rio Grande do Sul) em sua geografia autônoma, devemos agora considerar que esta construção social se aproxima de uma obra de arte moderna, com seu alto valor intrínseco de autonomia. Contudo, o contexto colonial muitas vezes significa dependência, e por isso é interessante investigar como se configura a inserção das Missões, com seu espaço autônomo, no conjunto colonial dependente.

5.3 A Missão: um prática individualizada e autônoma

A base ideológica de todas as reduções era a Missão. Mas missões católicas já surgiram no início do Cristianismo a partir dos escritos bíblicos. Taylor e Campos (1993, p.27-37), num curso sobre as ações da missão, se referem à bíblia, onde as idéias do Velho Testamento se tornam “flor e fruto”

nos eventos do Novo Testamento. A partir deste momento, se necessita de uma missão, de uma propagação da Boa Nova, do “Evangelho”. A “Grande Comissão”, na qual Jesus manda os seus seguidores, os apóstolos, ao mundo encontra-se esta descrição em Mateus 28, 18-20:

Jesus, aproximando-se, disse-lhes: Foi-me dado todo o poder no céu e na terra. Ide, pois, e fazei discípulos de todas as nações, batizando-as em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo; instruindo-as a observar todas as coisas que vos tenho mandado. Eis que eu estou convosco todos os dias até o fim do mundo.

Versos paralelos se encontram em outros evangelhos e nos Atos dos Apóstolos (Marcos 16, 15-18; Lucas 24, 47-49; João 20, 21 e Atos 1, 4-8). Principalmente, os Atos dos Apóstolos já contam as primeiras situações práticas da missão dos cristãos, culminando nas viagens e cartas de São Paulo (GONZALES, 1970). Como os apóstolos, os jesuítas também tentaram unir três elementos básicos na sua ação evangelizadora: migrar, batizar e ensinar. Completaram assim, como missionários da Igreja Católica, o pedido de Cristo, mediado pelo poder do Espírito Santo, para iniciar a ação global de evangelização. Percebe-se que a Missão tem aqui também como objetivo principal transformar “o homem” como pessoa, sendo esta transformação também um ideal humanista e protestante.

A ação missionária, já na época do Império Romano, era integrada às condições territoriais, políticas e sociais, tanto em partes da Europa como em algumas regiões asiáticas e norte-africanas. Com o estabelecimento do Cristianismo como religião oficial no Império Romano, o plano eclesiástico se somou às trocas comerciais e às ações do exército romano, desenvolvendo uma visão imperialista. Essa tradição imperial foi revivida nos territórios cristãos europeus durante a Idade Média, e também com as cruzadas. Gonzales (1970, p.133) define, então, o período no final do século XV e no início do XVI como um marco desta metodologia missionária. Quando, em 1453, a invasão Turca à cidade de Constantinopla deu fim ao chamado Império Bizantino, anulou-se o centro cristão da Europa Oriental (o ortodoxismo não conhece a missão!). Ao mesmo tempo os exploradores europeus, sobretudo Espanha e Portugal, começaram a descobrir novas terras e novos caminhos na Ásia e nas Américas. Suas viagens ampliaram os horizontes do Cristianismo europeu, e

criaram situações de interculturalidade bem semelhantes à convivência dos povos dentro do Império Romano. Assim, gerou-se um novo quadro geográfico dentro de um novo Imperialismo, o qual se expandiu tanto ao Extremo Ocidente, para as Américas, e de outra ao Extremo Oriente, para Ásia (NICOLINI, 1854; O'MALLEY, 2004).

Mas paralelamente às missões imperiais católicas que foram a outros continentes, aconteceu neste momento outra missão dentro do continente europeu, que, segundo Taylor e Campos (1993, p. 39), foi sustentada por grupos evangélicos fora do poder católico: os protestantes. O Protestantismo, o qual era (ao contrário da missão coletiva dos gentios) uma missão individual – conforme o individualismo lançado por Martinho Lutero devido a sua crítica à estrutura eclesiástica – pediu uma interpretação literal das escrituras sagradas destacando a compreensão individual da Bíblia como único meio de alcançar a salvação. A perda da confiança na Igreja oficial acontecia, conforme Oliveira (1988, p. 14, 16,18), pela corrupção do clero através da fortuna angariada e acumulada pela Igreja. Em reação, o abuso deste poder em relação aos fiéis fomentou grandes revoltas populares e sociais. Originada principalmente na região da atual Alemanha, a Reforma protestante mudou no século XVI o centro da Europa para um novo arranjo geográfico. Neste momento, a Igreja católica perdeu de certa forma seu *Hinterland*, agora intensificando suas ações no Mediterrâneo e no Litoral Atlântico. Assim começavam a se desenvolver os debates das utopias de uma nova organização social nas regiões atlânticas e trans-atlânticas, sempre oscilando entre utopias coletivas e individuais.

A consciência por parte da Igreja Católica da perda de sua supremacia, em âmbito temporal e espiritual, leva a se tomar medidas que efetivem uma reimplantação de sua ordem e estrutura doutrinária. Uma das ações que demonstram esta iniciativa foi o Concílio de Trento (1545 a 1563). Este contou, segundo O'Malley (2004,p.558), já com três representantes da Ordem jesuíta – Laínez, Salmerón e Jay – que atuaram como teólogos nas mediações do concílio. Isto refletia o reconhecimento da Companhia de Jesus no cenário espiritual da época. Mas também dentro dos aspectos materiais da Igreja, a nova Ordem funda instituições como as de caráter assistencial, Conservatórios, Santas Casas e Orfanatos. Não dispõe, contudo, de um sistema de mosteiros e

retiros (como os beneditinos e agostinhos, franciscanos e dominicanos) sinalizando assim que seu trabalho interpreta-se como missionando no mundo (seguindo assim idéias semelhantes às dos protestantes sobre uma Igreja menos formalizada). Tal renovação mundana-espiritual era um elemento básico de Inácio de Loyola desde os primórdios de sua conversão e representa a raiz da Companhia de Jesus, a qual se funda na “ação” e na ética. A conversão dos fiéis afina-se assim com a grande mudança sócio-econômica e filosófica de seu tempo.

Desta maneira, compreendemos também o sentido revolucionário e reformador da Bula Papal *Regimini militantis Ecclesiae* de 27 de setembro de 1540, a qual aprovou a criação da Ordem dos Jesuítas. Nela, a ação evangelizadora torna-se uma estratégia política fundamental da Igreja. Essa será elaborada em base de documentos específicos que definem a forma do “agir” (EISENBERG, 2000, p. 32; O’MALLEY, 2004, p. 185; GAMBINI, 2000, p.66). Para estes fins se desenvolvem, em diferentes situações, instruções específicas que moldam a maneira de ser e de atuar nas ações de evangelização. A base, o modelo e o exemplo de todas essas instruções são os “Exercícios Espirituais” criados por Inácio de Loyola. Neles, tudo se direciona ao “como atuar” em base do princípio que “as obras falam mais que as palavras”. A maior expressão desta atitude é a diplomacia apostólica das “Missões”.

No início, as missões eram principalmente realizadas no próprio continente europeu. O padre jesuíta O’Malley (2004, p.198) destaca esta prática como uma das “estratégias pastorais” mais originais da época. Com ela se leva a palavra de Cristo até as aldeias e vilas rurais. Já no final do século XVI, essas ações se estendem também para as grandes cidades e dioceses da Europa. Seu programa é delineado por jesuítas para integrar numa única ação a pregação, a catequese, a confissão e até mesmo a reforma de confraternidades por inteiro. Estas ações denominadas pelo autor de “revivificações religiosas” (p.199) demonstram a ampla capacidade dos jesuítas de se adaptar e moldar suas práticas de acordo com o tempo, as pessoas e os lugares onde atuavam (neste sentido, também o território americano é alvo dos religiosos, representando um novo desafio de “conquista”).

Para executar as missões, os jesuítas dispõem de uma formação específica (mesmo quando não são ordenados como padres). Esta incorpora diversas áreas como filosofia, a língua latina e atividades manuais e artísticas. Portanto, a principal “arma” utilizada pelos jesuítas é o conhecimento. Segundo Gambini (2000), os primeiros jesuítas chegam às Américas armados somente com uma “atitude espiritual” (p.65). A sua noção se restringe ao dever perante o Papa e à responsabilidade de propagar a fé católica. Neste sentido, as regras da Ordem são extremamente claras e dependem, perante os colonizadores e dos gentios, principalmente de dois objetivos específicos: da disponibilidade de um espaço físico e da vontade em ritualizar o cotidiano.

O espaço físico, no caso das reduções, concentra-se na igreja e seus arredores. Neste ambiente se localizam as imagens devocionais e demais objetos sacros, além de objetos de cunho simbólico, como a pedra do altar, a água benta e as hóstias. O ritual católico teatral proporciona bastante espanto e admiração aos gentios, quando estes o comparam aos seus próprios rituais. Gambini (2000) menciona que no atual Estado do Peru, onde os jesuítas espanhóis se estabeleceram bem no início das suas missões, surgem igrejas barrocas com música religiosa e um perfume dissipado de incensos, o que provoca um fascínio profundo da população nativa (p.66).

O segundo aspecto dos objetivos é a regularização da vida cotidiana. Esta rotina aplicada tanto na vida dos missionários como na vida dos indígenas consiste em desenvolver e participar de atividades religiosas. Assim, a vida e o morar são permeados pelo orar de manhã e guardar as noites para a realização dos exercícios espirituais, e isto no local das reduções. O tempo restante é utilizado na conversão e formação dos gentios. Gambini (2000) mostra como Loyola introduz a disciplina rígida e a obediência aos superiores como as maiores virtudes dos “Soldados de Cristo”. Em sua visão, isto é a mística do serviço. Ela faz da ação dos jesuítas um “imperativo categórico” que ultrapassa qualquer forma de discussão: “Em contraste com o *cogito, ergo sum* [penso, logo existo] de Descartes, diziam *Deus est, ergo obcedio* [Deus existe, logo obedeco], pois a vontade de Deus deveria ser cumprida pela ação prática, assim na Terra como no Céu” (p. 67). A origem deste imperativo é, conforme Loyola, o desejo do Senhor. Sua importância revela-se pela prática da

meditação. A vontade de Cristo concretiza-se, desta maneira, por meio da ação que se realiza na Terra.

Neste sentido, as reduções seguem claramente o princípio dos Exercícios Espirituais, onde a meditação e a ação não só formam um laço passivo, mas uma união real com preceitos divinos. Para Loyola, esta postura direciona a uma contemplação na ação. Todos os atos cotidianos dos indivíduos devem ser sacralizados, se não eles perdem seu valor intrínseco. Todas as demais manifestações humanas, portanto, passam a ser um reflexo de sinais de uma existência sem Deus. Esta visão de Loyola declara um forte pessimismo diante da ação humana mundana sem obediência. Só por meio dos Exercícios Espirituais, o indivíduo poderá salvar-se através de uma submissão total à vontade do Criador. Este processo de inserção do indivíduo não é o processo libertário do indivíduo renascentista, mas uma visão ainda moldada no princípio do espaço sagrado da Idade Média, mas de uma forma espacial individual.

Consequentemente, o novo da atitude jesuítica é o “Agir”, e não mais a interpretação simbólica como na Idade Média. Para O'Malley (2004, p.64), os Exercícios não são um “livro para ser lido”, mas diretrizes que colaboram ativamente, se posto em prática, na salvação da alma. Com diversos gêneros literários, como diretivas, orações, procedimentos, observações, regras, meditações e declarações, o livro faz o trabalho de um treinador abrindo um espaço amplo para análise e discussão. Este procedimento, contudo, tem duas premissas: a primeira é a permanente presença de Deus e a segunda é a possibilidade do indivíduo em escolher seu futuro. Com esta afirmação, o indivíduo é tomado por uma liberdade de espírito de inspiração Divina. Embora a prática dos Exercícios se assemelhe, inicialmente, a uma prática de catequese, as conversas diárias entre o orientador e o praticante formam uma sensibilidade religiosa específica e de plena dedicação. Para estes fins, os Exercícios propõem uma retirada ou um afastamento do indivíduo de suas atividades normais por um mês para garantir plena dedicação às lições. Semana por semana, todavia, aumenta a sensibilização:

A **primeira semana** inicia com a prece denominada de *Anima Christi*. Esta possui um conteúdo simbólico introdutório onde o praticante contempla a

idéia de que o ser humano foi criado para servir a Deus, Deus possui exclusivamente o poder em salvar sua alma. Após a sedimentação desta visão, o iniciante se indaga sobre seus pecados e percebe a necessidade de correção. A meditação baseia-se em três pecados de desobediência: o dos anjos rebeldes, o de Adão e Eva e o de um homem que se encontra no inferno. A situação física do iniciante deveria ser de pleno desconforto para revelar a condição inferior do iniciante e a necessidade em se converter.

Na **segunda semana**, a alma humana se encontra em condições de “ouvir o chamado” Divino. A imagem transmitida pelos exercícios é agora de um poderoso Imperador que convoca seus cavaleiros a conquistar terras tomadas por infiéis. Assim, se purificam os sentidos e se reeduca o corpo e suas sensações. Através da identificação com Cristo, sua imagem e semelhança, o corpo e seus sentidos aparecem vistos como a morada do mal. Portanto, devem-se manter “fechadas às portas dos sentidos”. O manual deixa claro que agora se estabiliza a alma e os sentidos passam de uma dimensão imaginária a uma dimensão espiritual.

A **terceira semana** é acompanhada pela prática do jejum e por meditações evangélicas. A conseqüência da falta de alimentação é o fortalecimento da fé por meio da vida dura e penosa para o meditante.

Na **quarta semana** se chega ao final da prática espiritual. O tema central agora é marcado pela ressurreição de Cristo. Aqui, o iniciante deve sentir a presença de Deus e percebê-lo em toda parte. Na prática, se gera um estado de vigília e oração constante. Neste sentido, técnicas de respiração e oração como, por exemplo, o alongamento do som das vogais ao pronunciar o Pai-nosso gera uma reverberação mística podendo o praticante levar horas até finalizar sua oração.

O exemplo dos Exercícios, que também configuram uma “forma simbólica” como as reduções, pois reúnem uma visão ideal do indivíduo com uma prática material, mostra assim que a forma da Missão se divide entre um lado interna e um lado externo, mas que o primeiro está embutido no segundo através da relação ativa do indivíduo missionador com o indivíduo missionado. Interessante é, neste sentido, que tal situação se desenvolve através de um processo de autonomização, parecendo-se com uma “estética prática” que

reúne a ética e a estética no sentido de Bakhtin. Ao contrário dos discursos dos pregadores franciscanos e dominicanos, nesta forma de missão se incluem os próprios missionários através da participação de atos corporais com sua experiência corporal da fé. Assim, o espaço ganha, além da sua forma intelectualizada, um elemento prático e experiencial numa geografia da ação e de ubiquidade. Desta maneira, a Missão Jesuítica, seja em área rural ou urbana, seja em território europeu ou além desta fronteira, tem seu centro na *ação missionária* formando uma ética jesuítica. Na junção entre discurso e prática (que também aparece entre os carmelitas) reside o novo, o moderno da comunhão com a vontade Divina na época da modernidade, e aqui aparecem na sua socialidade também as reduções jesuíticas.

5.4 A iniciativa pelas Missões jesuíticas na América do Sul

As explorações geográficas realizadas pelo reino Espanhol e Português coincidiram, como visto anteriormente, com a busca por uma sociedade ideal. Este ideal foi elaborado, na época do Renascimento, por humanistas cristãos que cultuavam valores como individualidade, justiça e liberdade. Tais idéias influem também, com já vimos, no pensamento e na simbologia inaciana e, assim, são um fundamento parcial da atuação dos jesuítas na América.

Nos seus estudos sobre a alma brasileira, o psicólogo e cientista social Roberto Gambini (2000) investiga processos de identidade, ideologia e aspectos psicológicos da formação do atual povo brasileiro. Uma parte de sua investigação usa os documentos denominados “Cartas Anuas” (séc. XVI), onde os jesuítas presentes no Novo Mundo se correspondiam com o poder central da ordem na Europa, transmitindo suas impressões, suas dúvidas e suas considerações a respeito do processo em que se inseriram (EISENBERG, 2000). Neste contexto Julio Quevedo (2000), historiador e sociólogo de Santa Maria/RS, investiga a questão pelo lado dos guarani que habitavam o território da região do Rio do Prata durante o período da expansão europeia e focaliza sua pesquisa na convivência destes com os padres jesuítas. Sua pesquisa não visa, portanto, especificamente a formação da “alma brasileira” moderna, mas consegue melhor aproximar-se diretamente à psicologia dos próprios gentios na região da influência da Companhia de Jesus.

Também Erneldo Schallenger (2006) traz contribuições muito densas sobre os processos de construção do espaço missionário e a territorialidade simbólica responsável pela formação social do espaço coletivo em que atuaram jesuítas e guaranis. Ambos os autores fundamentam assim as pesquisas sobre a base territorial e social na qual os jesuítas passaram a atuar.

O processo das missões dos jesuítas acontece geograficamente nas Américas em quatro regiões geográficas distintas, duas delas na América do Sul, as outras no Sul dos Estados Unidos e no Canadá. De um lado, os padres da Companhia atuam no sistema espanhol no território a oeste (Vice-Reinado de Peru), e de outro eles se integram ao sistema brasileiro no Leste. No Vice-reinado do Peru (além do Vice-Reinado de México) os espanhóis iniciaram sua busca aos metais preciosos, principalmente o ouro, a partir da conquista do Império Inca em 1530. Em meio aos Incas encontraram uma cultura profundamente urbana, e introduziram outra cultura também urbana com a fundação de muitas cidades planejadas espanholas. Ideologicamente, a construção das cidades ainda era baseada na procura do ouro e do suposto “Eldorado”.

Depois da ação intensa de exploração nas terras peruanas transcorreu-se o deslocamento para as áreas onde hoje se encontram Bolívia, Argentina, Paraguai e o sul do Brasil. Agora se minerou a prata, principalmente na região de Potosí. Estes processos de povoação européia, no meio dos povos indígenas, foram basicamente acompanhados por franciscanos e dominicanos. Alguns jesuítas de vertente espanhola também passam a participar deste empreendimento de maneira inicial no atual Peru (GUTIERREZ,1987; GALVEZ,1995; GAMBINI,2000). No lado brasileiro, iniciou-se a presença dos portugueses na franja litorânea já em 1549, com a vinda do padre Nóbrega proporcionando primeiro uma evangelização com colégios e depois em aldeias indígenas, todos caracterizados por um ambiente muito menos urbanizado do que no lado espanhol (EISENBERG 2000). Assim, os dois impérios, cada um a sua maneira, utilizou-se das práticas dos jesuítas nos trabalhos pedagógicos e de evangelização estabelecendo uma programática de Cristandade colonial.

Segundo Gonzalez (1970, p.144), os reis católicos usaram a Igreja católica no novo mundo para justificar, numa argumentação ainda bastante

medieval, sua expansão territorial. No caso espanhol, a conversão dos índios à cultura européia foi um dos elementos mais importantes da cristianização em termos territoriais, enquanto Portugal se interessou mais na organização da convivência social. Entende-se, portanto que neste momento ambas as civilizações estavam em busca de “Novos Mundos”, mas acabaram por interferir em territórios já habitados e com pré-história constituída, quer dizer em “Velhos Mundos”. Segundo Gambini (2000, p.24), os habitantes indígenas já apresentavam uma disposição mental e cultural para interagir com suas ações e concepções de mundo nos espaços conquistados. Portanto, os moradores originais necessitavam de uma capacidade psicológica em readaptar suas fixações históricas e temporais, o que muitas vezes foi negado a eles durante o processo de colonização.

5.4.1. A Coroa Espanhola e os Jesuítas na Região do Prata

As metodologias dos jesuítas na área da Coroa espanhola diferem das regiões portuguesas tanto quanto ao espaço ocupado como à sua forma de apropriação e inserção cultural. Vinte cinco anos depois das atividades iniciais no Brasil, a atuação dos jesuítas espanhóis começou no Peru, apenas em 1573, agora com a tentativa de uma nova metodologia de evangelização para a “transmissão do credo religioso do catolicismo” depois de alguns problemas no lado português (Gutierrez 1987, p. 08).

A partir de 1554, segundo Kruger (2011, p. 130-131), os espanhóis já dispuseram de um sistema urbano amplo no continente que era composto tanto por aldeamentos indígenas como por cidades espanholas, estas providas de poder político e religioso. Um exemplo de cidade foi Ontiveiros que foi fundada por ordem do então governador do Paraguai Martinez de Irala à margem direita do rio Paraná. Ambos os sistemas necessitavam de um *Hinterland* com uma agricultura organizada para suprir a alimentação da população urbana. Por isso, o avanço às terras indígenas partiu daqueles centros para o interior através de um sistema sofisticado chamado *Encomienda*. Tratou-se de um trabalho forçado dos índios (como a corvéia da Idade Média) para produzir um excedente. Por falta de controle administrativo e tributário, contudo, ocorreu uma exploração demasiada dos indígenas pelos colonizadores, sem proteção

dos seus direitos, de viver no seu próprio cotidiano, nem de serem atendidos em suas necessidades espirituais o que ameaçava a destruição do sistema. Essa situação se devia em grande parte a uma carência das ordens religiosas. O fracasso da “ação sacramental”, onde os religiosos acreditavam que apenas através do batizado extensivamente praticado se conseguiria a conversão dos índios, resultou assim também num fracasso econômico de sub-produção. Isso obrigou a Coroa espanhola a desenvolver uma nova política de persuasão. (HAUBERT, 1990, p.35-40; GALVEZ, 1995, p. 116; SCHALLENBERGER, 2006, p. 61-65)

O sucesso da nova política aconteceu principalmente nas regiões periféricas das áreas conquistadas, longe dos centros urbanos mais consolidados (perto do antigo Império Inca). Por isso, o avanço de novos modelos de produção se desenvolveu principalmente ao longo dos Rios Paraguai e Paraná, onde já tinham se formado também as *encomiendas*, porém estas em menor escala. Neste espaço os jesuítas construíram em contraste com o sistema *encomienda*, porém com destacado apoio destas em seu início, as reduções em base de seus ideais utópicos europeus numa “espécie de coletividade agrária” (SCHMITZ, 2010, p.118). Portanto, o problema das reduções não era regional, porque o governo colonial, com o apoio da Coroa, busca influência contra os *encomendeiros* através de uma consolidação da situação jurídica. Devido ao fato de que as *Encomiendas* nas terras paraguaias atuavam em desrespeito aos direitos dos gentios, dos índios guaranis, o Rei católico passou a se esforçar em preservar e assegurar a vida indígena, sendo os indígenas vistos desta maneira como novos súditos. A conquista territorial estava, por isso, acompanhada por um aparato legal, as chamadas *Leyes de Índias* (HAUBERT, 1990, p.76; GALVEZ, 1995, p. 110; BRUXEL, 1987, p. 12; BARCELOS, 2000, p. 143). Conforme essas leis, as terras deveriam ser conformadas por espaços onde fosse possível a implantação de agricultura ou a criação de animais e nas quais se encontrassem florestas abundantes que fornecessem a madeira. Tais condições foram encontradas na região do atual Paraguai já em 1556.

Como já visto anteriormente, no início as terras foram divididas entre colonos que passavam a adotar o regime de *Encomienda*, ou usufruto, que

previa a entrega dos índios aos *encomendeiros* pelo prazo de duas a três gerações, tempo em que os colonos deveriam primar pela sua segurança e instrução à fé católica. Em troca os gentios deveriam ofertar a mão-de-obra. Este sistema lembra as características do sistema feudal, onde teoricamente tanto o colono como o índio deveria ser beneficiado num sistema autônomo. Porém, a proximidade de centros coloniais e os novos produtos (couro, gordura, trigo, vinho, cana-de-açúcar, algodão, etc.) inspiraram a transformação de um sistema de auto-suficiência regional para um sistema de “espírito comercial europeu”. A possibilidade de lucro a partir da exploração da mão-de-obra local suplantava o clima anterior de trocas cotidianas e uma extrema exploração passava a subjugar o trabalho indígena. Estes, assustados e revoltados, acabavam por se esvair das aldeias e fugir em retorno à selva. Sobrecarregados e mal-tratados, os que resistiram ao regime de *encomienda* acabavam por ser inseridos no “inferno terreno”. Pois diante da fuga dos demais, estes agora em número reduzido, sofriam as conseqüências da exploração. Diante deste “caos” instalado pelas *encomiendas* o convencimento por motivos religiosos era a única esperança para os colonizadores (mas não para os colonos-encomendeiros) de resgatar os índios afugentados (GALVÉZ, 1995; HAUBERT, 1990, p. 40; SCHALLENBERGER, 2011,p.83)

Assim, as reduções espanholas representavam uma estratégia utilizada pela Corte para garantir o domínio e a posse da terra nos limites entre Espanha e Portugal. Com este sistema de organização tentou-se também uma melhor integração da força econômica (e da inteligência) dos indígenas para possibilitar um ganho tributário e econômico. Por isso, o então governador de Assunção, Hernandarias de Saavedra, solicitou a intervenção dos jesuítas para que estes se instalassem com as primeiras reduções nos limites entre os dois impérios coloniais, fato que ainda assegurava a região dos ataques escravistas advindos dos bandeirantes brasileiros.

5.4.2 A colonização das imagens

Porém, não se povoou apenas o território material, mas também o inconsciente coletivo dos indígenas. As armas deste povoamento eram o imaginário dos jesuítas e de outros cristãos, como mostra – em outro contexto

– a pesquisa de Serge Gruzinski (2006) sobre a atuação dos franciscanos e dominicanos no México. Lá, os religiosos criaram espaços com sentidos ambíguos, onde num mesmo momento as imagens do mundo pré-colombiano confundem-se com as novas obras de caráter barroco. Além de imagens e outras criações culturais imagéticas, até mesmo o “Verbo” pode ser imortalizado pela mitologia. Gambini (2000, p.24) descreve, conseqüentemente, processos imagéticos como “a predisposição para agir, conceber, imaginar ou sentir que antecede, na mente humana, a cultura e o aprendizado.” Este inconsciente dito “coletivo” de imagens e representações culturais do opressor vinha mesclar-se com as crenças indígenas num processo de fusão - mesmo quando ocorrido de forma desigual diante da supremacia política dos valores cristãos.

Também as Missões jesuíticas são para Quevedo (2000, p.11) responsáveis por “reorganizar” o cotidiano tribal, não só de forma pragmática mas também no seu imaginário – sempre de acordo com os valores tradicionais do catolicismo medieval. Esta ação era tão intensa, vindo do clima de combate da Contra-reforma, que tinha em seu âmago o espírito militar cruzadista. Conforme Máxime Haubert (1990, p.42), as justificativas da ação do Exército de Cristo eram, conseqüentemente, a submissão forçada dos gentios através da pregação, pois estes “bárbaros” regidos pelo diabo deveriam, dentro da teologia missionária, ser persuadidos e convertidos ao catolicismo para salvação de suas almas com o “Verbo”.

5.4.3 A colonização linguística

O linguista e antropólogo jesuíta Bartomeu Meliá (2009, p.69) foca seus estudos na questão da participação da língua no processo de colonização dos guaranis e entende a língua como o último campo de batalha no processo de aculturação. Segundo o autor o guarani-missioneiro foi uma conquista jesuíta através da palavra. Neste sentido, Meliá destaca a linguagem oral, a palavra e seu poder de perpetuar a cultura. Para o autor, culturas que não possuem registros textuais, como é o caso dos índios guaranis, possuem um elo mais difícil de ser quebrado devido à flexibilidade da sua comunicação oral. Os jesuítas reconheceram este fato e fizeram a propagação da Palavra de Deus, a

qual era um Verbo fixo e imutável, possível por ações linguísticas e por este motivo aprenderam a língua dos indígenas. Por isso, no caso dos guarani, o desejo de propagar a fé católica gerou na figura do padre Montoya, fundador das missões do Guairá (atual Paraná) (cf. a Conquista Espiritual de 1639), uma obra que hoje se entende por “vocabulário guarani”. Com essa ação linguística, Montoya intentou construir, a partir da raiz linguística guarani, uma nova gama de signos que pudessem dar resposta ao novo horizonte cultural e religioso desejado pelos jesuítas dentro do horizonte dos guaranis. Neste sentido, expressar e propagar o enunciado missioneiro necessita de uma gramática entendendo esta como um elemento etnográfico da cultura guarani.

A construção de um espaço de convivência, com as reduções foi a construção de um espaço lingüística de comunicação. Meliá (2009, p. 51) faz uma analogia quando descreve a redução espacial, social e política dos guaranis em consonância com o fato de reduzir a língua por meio da simples inserção de neologismos para sobrepor os referenciais existentes e sedimentados na cultura guarani com novos significados. Para ele, e dentro de uma visão do século XX, reduzir a língua a uma simples gramática significa esquecer-se do sistema de relações sociais que configuram as formas simbólicas (linguagem/comunicação), equivale a “reduzir social e politicamente o povo que fala”. Podemos dizer que aqui se encontram os mesmos princípios da redução como na invenção da urbanidade indígena-missioneira nas reduções arquitetônicas.

5.4.4 Reduções Jesuíticas: a colonização materializada de um discurso

Tendo em vista as causas políticas da sua fundação e as ferramentas culturais (imagens e línguas) da missão, as reduções são literalmente “obras espirituais”. Constroem-se, nas palavras de Cushner (2010, p.118) em “Palaces in the desert”. Trata-se de um “mundo teocrático” que, além dos aspectos religiosos, tem a função defensiva da Coroa espanhola na fronteira do Império americano (SCHALLENBERGER, 2006, p. 139; BRUXEL, 1987, p. 24-25; BARCELOS, 2000, p. 161)

A ideia da “redução” como uma forma simbólica, portanto não era exclusiva dos jesuítas. Esta idéia se inspirava em partes no ideal utópico de Vasco de Quiroga. Este foi um humanista formado na Universidade de Salamanca entre 1531 e 1535, ou seja, ele teve passagem na mesma universidade onde Inácio de Loyola esteve presente alguns anos antes, e, sendo assim conhecia a Utopia de Thomas More. Segundo Zarandona (2006), quando Quiroga adentrou no México como juiz, em 1531, fundou – baseado nas idéias dos hospitais públicos de Thomas More – o chamado Hospital-Pueblo de Santa Fé. Em 1536 torna-se bispo de Michoacán onde passou a criar comunidades indígenas republicanas realizando o “sonho da utopia” na intenção de proteger os gentios diante de seus opressores.

Outra predecessora das reduções foram as iniciativas franciscanas sob liderança de Frey Luis de Bolaños, portanto, as reduções não eram criações específicas dos jesuítas. Embora, nas palavras de Meliá (2009, p. 48), o sistema das reduções poderia ser interpretado como um “cativeiro dissimulado” pode-se dizer que nas condições da dependência colonial, suas autonomias internas geraram condições favoráveis para a preservação dos valores dos índios, principalmente dos guaranis (GALVEZ, 1995, p. 103; MORNER, 2006, p. 308; SCHIMITZ, 2009, p. 121).

Nos estudos de Galvéz (1995, p. 44), Quevedo (2000), Schallenberger (2006), Souza Filho (2010) e também nos estudos sobre a Conquista Espiritual de Montoya (1639) percebe-se que os guaranis possuíam um sistema de valores em relação ao outro, um sistema aberto e acolhedor. Assim, a presença de estranhos não era interpretada como uma ameaça às suas formas de vida e, por consequência, faltava neste mundo indígena uma visão de território como uma propriedade privada. Apesar de os guaranis praticarem a agricultura, eram povos culturalmente nômades que interpretaram o espaço apenas como um território aberto e comum, de usufruto temporário. Assim, a cultura guarani serviu para os jesuítas como modelo de uma ideia de sociedade coletiva perfeita, um “Novo Mundo”, que aliou-se à idéia de organizar uma nova cristandade aos moldes das primeiras sociedades cristãs que possuíam uma vida e todos seus bens em comum. Principalmente os guarani do Guairá e do Paraguai ficavam numa região relativamente

homogênea em termos culturais e, portanto, induziram com este tipo de geograficidade as reduções a partir de 1610. Depois da expulsão desta região se estabeleceram as Missões dos Trinta Povos mais ao Sul, numa forma amplamente organizada.

Entretanto, sim, as reduções eram espaços controlados, na mesma forma como já tinha sido descrito na obra de Thomas More. Seu controle foi realizado por meio dos superiores da ordem presentes em território americano. Este controle se exercia num sistema estruturado, como define Gutiérrez (1987, p.16), com relações econômicas, supervisão de decisões e planejamento centralizado. Dentro dos povoados, a estratégia para a persuasão dos guarani foi a de acatar seus hábitos e cultura original e, aos poucos, inserir a nova ideologia cristã baseada em conceitos católicos. Essa experiência foi adquirida, embora num contexto diverso, pelos jesuítas já em 1576 na redução de Julí no Peru. Eles respeitavam assim a autonomia dos indígenas, seus traços culturais e seu idioma como já trouxemos. Até as pregações foram feitas no idioma indígena, ou seja, a tradução entre o latim da Bíblia e o guarani criou a possibilidade de uma mescla cultural recíproca fortalecendo os princípios estratégicos dos jesuítas com consequências semelhantes à tradução da Bíblia na Europa para as línguas vernáculas.

Assim, os jesuítas enquanto “ministros da palavra” moldaram um espaço para a palavra de persuasão, conforme O`Malley (2004, p. 145), na essência teológica. Este processo lento alcançou uma integração sócio-cultural que possibilitou aliar num mesmo espaço duas crenças e dois poderes simultâneos. O uso da palavra dos jesuítas fazia parte deste encontro com os valores culturais dos guarani. Galvéz (1995) descreve a visão dos indígenas neste sentido: “La religiosidad se expresaba ante todo a través de la palabra hablada y cantada” (p.40). Portanto, criando um espaço de culto cristão por meio dos cantos e representações bíblicas necessitava para sua complementação de um espaço ritualístico e arquitetônico de persuasão onde gradativamente a cultura guarani perdeu sua originalidade autóctone.

Apesar das reduções da região do Prata possuírem no início um caráter provisório, quase todos os simples povoados possuíam já uma igreja, erigida pela técnica da taipa de pilão, como centro da palavra. Nos arredores imediatos

erigiram-se as casas dos índios em taipa de mão (pau-a-pique), permitindo dentro dos seus muros um cotidiano largamente indígena. Formou-se, apesar da aparente fragilidade das obras, a nova organização social dos guarani em cima da “casa”, balizando uma sociedade tribal e itinerante à sociedade “moderna” de um então estado absoluto. Ao longo do tempo, as reduções foram ganhando força e se materializaram em obras monumentais erigidas em alvenaria de pedra com ricos adornos em cantaria. Estas se localizaram no atual estado do Rio Grande do Sul, Argentina e Paraguai algumas delas permanecendo até hoje, porém em estado de ruínas. Nelas, o destaque é a presença da igreja no eixo central. Esta, além da própria organização espacial do complexo da redução, fortaleceu o teatro da persuasão que, segundo Cushner (2010, p.118), foi uma resposta aos problemas detectados pelo Concílio de Trento.

Observamos que no espaço da redução propriamente dito se realizou na época um modelo homogêneo quase de forma industrial, o que era uma atitude moderna em relação à arquitetura. Por isso, todas as reduções apresentam grande semelhança entre elas em seu aspecto organizacional. Conforme o modelo que segue (figura 09), o conjunto principal é formado por edificações em pedras. Ali, o espaço é dominado pela igreja (1) que na maioria das vezes ocupa o ponto mais alto do sítio urbano. No mesmo alinhamento se insere o cemitério (4) e os pátios de convivência (3, 5 e 6). Ao redor do pátio 6 localizam-se o claustro, as oficinas e os depósitos. O pátio 5 é a residência dos padres. Todo o complexo de edificações dos padres é isolado do ambiente natural por uma estrutura fechada em pedra (10). Anexado a ele encontra-se uma quinta com pomar, horta e jardim.

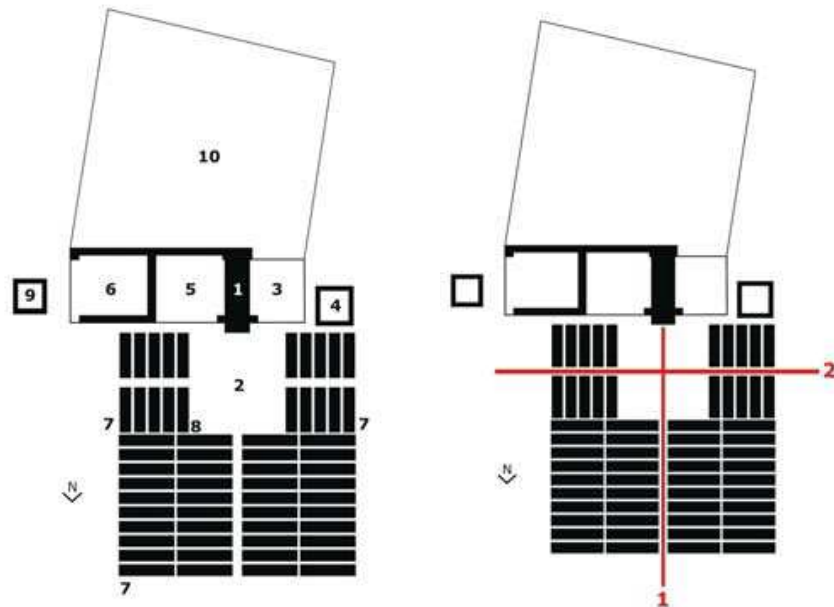


Figura 09: Arquétipo da Redução Jesuítica com o eixo central que evidencia a igreja

Fonte: CUSTÓDIO, 2010

Este espaço fechado dos europeus possui poucos acessos à praça central (2), mas se mostra (!) com o frontão da igreja avançando sobre a praça e se sobressaindo de todo o conjunto. Assim, o edifício da Igreja funciona como um marco referencial de aparência (um caso típico da sociologia de aparência de Michel Maffesoli) delineando as demais obras em sua direção, as casas dos guarani (7). Conforme Schallenberger (2006) o templo, por meio de seu aparato iconográfico foi utilizado como centro de convergência de toda ação evangelizadora e à praça de frente a igreja coube abrigar o espaço de ressocialização dos guaranis. Foi neste espaço que “se consolidou o poder dos jesuítas nas relações espirituais e temporais com os índios, em substituição aos pajés e em aliança com os caciques” (p. 138).

Esta conformação espacial das reduções segue a visão barroca de um mundo centralizado e homogeneizado e faz da praça central o cenário perfeito para abarcar as ações de evangelização. Como os guarani foram educados para serem grandes afeitos à música e à dança, ficaram impressionados com esta perfeição de um ambiente de confraternização teatral e ritual. Porém, aceitaram ou até se sentiram atraídos também pela reorganização geométrica dos seus próprios espaços de moradia. Assim, o espaço central da redução tem em frente um sistema de vias organizadas de forma ortogonal. Nele estão localizadas as casas dos índios de forma coletiva, divididos por unidades

familiares (intensão dos jesuítas). As residências são acompanhadas por uma espécie de alpendre visando à integração pública dos gentios. Permite-se, por isso, também a circulação ao redor de quase todo o povoado de forma abrigada da chuva e do sol. As obras destinadas ao *cabildo* (onde se reúne o conselho dos caciques) e os hospitais (8 e 9) ficam, por questões de logística, numa maior proximidade à Igreja e a residência dos padres.

Portanto, a organização do complexo de uma redução é principalmente urbana. Schmitz (2010) relata que os espanhóis entenderam que “a vida está na cidade”, ou seja, no pensamento espanhol não haveria possibilidade de uma vida reclusa em meio à selva. O desejo da Coroa era formar civilizações (civil = cidade), e as reduções foram a vanguarda para as cidades indígenas. Consequentemente se impõe, com o aspecto do catolicismo também, a questão de atender ao apelo colonial espanhol na forma de uma Nova Jerusalém, como uma urbanização religiosa. E, em termos de propriedade de terra, o sistema da redução era inovador e possuía dois elementos característicos (Quevedo, 2000, p. 11):

1. A propriedade coletiva destinada à supervisão dos padres que tinham o poder diante dos meios de produção. Este espaço caracteristicamente rural denominava-se de *Tupambaé* e serviu para a produção agrária de excedentes.
2. A propriedade de uso particular, para cada família, chamada de *Amambaé*. Este espaço era o da produção de subsistência tradicional dos guarani e ficava na periferia do *Tupambaé*.

Os índios guarani, os quais não conheceram terras individuais, acabaram adquirindo assim uma propriedade de caráter individual, enquanto os jesuítas que vinham de um ambiente de uma territorialidade diferenciada instalaram o modelo utópico de uma coletividade geral. As duas formas de apropriação do espaço geravam formas de organização econômica que sugeriam relações de trabalho ao mesmo tempo livres e coletivas (SOUZA FILHO, 2010).

Também a organização política era dividida, desta vez entre caciques, cabildo e padres jesuítas. Segundo Schmitz (2010, p.118), o governo interno das reduções seguia assim o modelo hispânico das Leis das Índias, mas não

por completo. Enquanto o poder dos jesuítas era centralizado, hierarquizado e de plena obediência, os caciques organizaram sua própria estrutura social indígena. Assim, o *Cabildo*, uma espécie de Conselho que decidia a vida da população indígena por meio de sua autoridade civil, mediava os dois mundos. As reduções, muitas vezes, possuíam diversos caciques e cada um detinha o poder diante do grupo que liderava, entretanto, seu “cargo” foi muito disputado e dependia permanentemente da legitimação (religiosa e política) perante os demais. Assim, participar na interligação com os jesuítas foi um recurso extraordinário de liderança e, por isso, fazer parte das missões e colaborar para o crescimento e sucesso da mesma era uma garantia do poder dos caciques. Em contraposição esta desconstrução simbólica, característica do processo de aculturação, acarretou o detrimento da atuação dos pajés, pois sua posição de guardião das tradições e de transmissor dos mitos e crenças guarani acabou por ser assumida pelos missionários jesuítas. Este fato colocou em evidência a função da organização de um espaço de dialética entre a palavra guarani e a linguagem cristã européia que finalmente acabou ajustando as ideias tradicionais dos guarani a uma visão europeia (MONTROYA, 1997, p.138-140; SCHALLENBERGER, 2006, p. 138; SCHMITZ, 2010, p.123)

Além da questão espiritual e política-simbólica, também a questão econômica do novo sistema de produção é interessante. Pelos jesuítas procurou-se instalar uma forma moderna de produção, quer dizer uma produção em massa, com relações de trabalho homogeneizadas, até quase de forma fabril, uma agro-indústria como nos engenhos. Esta forma era bem diferente às complexas relações sociais (com as quais se entremeava o trabalho) no feudalismo. Através dessa nova organização de trabalho os jesuítas queriam manter as estruturas urbanas, mas também quitar seus tributos perante a Coroa. Para isso precisavam de uma economia de excedente.

Enquanto isso, os motivos econômicos dos guarani eram diferentes. De um lado, o atendimento espiritual e medicinal nas reduções aliviava sua vivência. Porém, muitos índios mantiveram ainda o sistema de coivara nas terras fora do perímetro da redução para fins particulares, mas integraram estes produtos em partes a uma rede de relações de troca dos excedentes.

Esta prática voltada à produção comercial era instigada pelos jesuítas que viam nesta ação a possibilidade de gerar autonomia à redução no que Souza Filho (2000,p.08) denomina de “lógica europeia de modernidade” que chega aos nossos dias com o termo vulgar de capitalismo. A organização social da redução causou, assim, grandes mudanças em ambas as culturas, a dos indígenas e a dos europeus (figura 10).

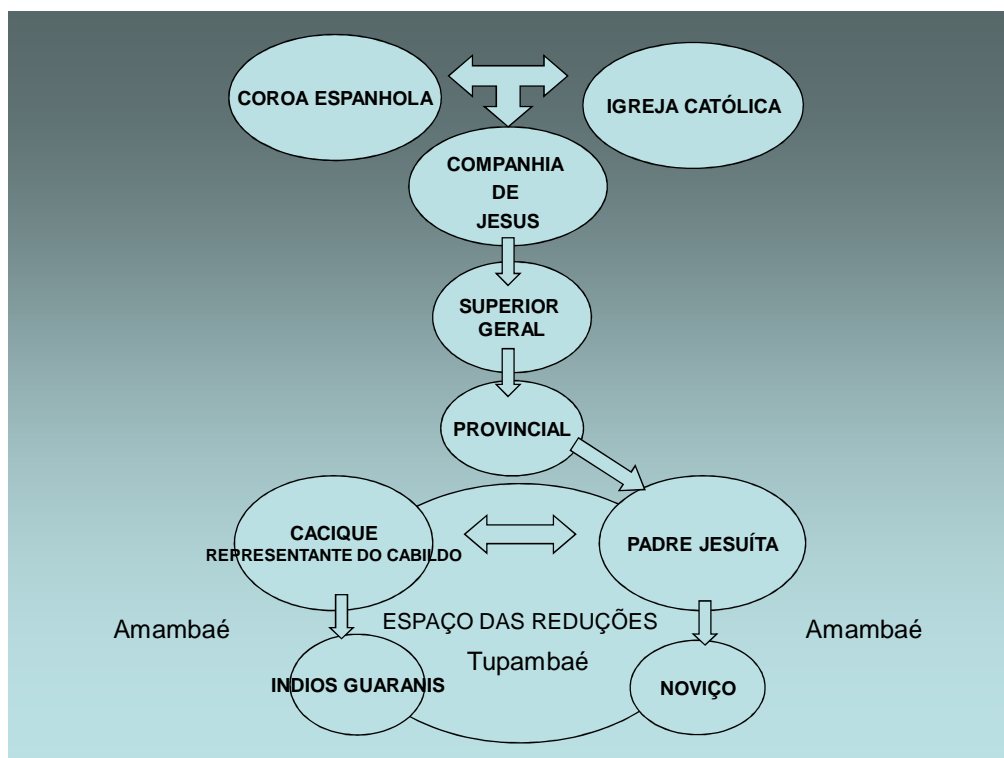


Figura 10: Organização Política Social das Reduções Jesuíticas

Fonte: Elaborado pela autora, 2010

O uso da terra, os modos de produção e a geração de excedentes integravam os guarani gradativamente ao mundo ocidental facilitando a introdução de valores morais e éticos do cristianismo ocidental no seu mundo. Porém, segundo Gonzalez (1970, p.148), o intenso paternalismo dos padres retirou os índios de seu modo de vida autóctone fortalecendo a transformação de enormes espaços. Aumentando cada vez mais os números de reduções, até meados do século XVIII, o alto grau de independência deste espaço criou uma forte interdependência interna e os próprios índios e padres ficaram um dependente do outro. Devido a este poder acumulado internamente, mas fechado externamente, os governantes e os colonos viam na presença das reduções um limite à sua expansão. Conforme as palavras de Quevedo (2000,

p.113), principalmente a força de um exército guarani que a partir dos meados do século XVII foi criado para defender os espaços já materializados das reduções, criou na região do Prata uma autêntica escola de vassalagem. Neste sentido, o pátio central da redução começava abrigar, além das apresentações religiosas (procissões, teatros, pregações) também os exercícios militares quando estes foram suscitados pela necessidade de proteger a terra (Quevedo, 2000, p.113). Assim, os guarani do século XVII foram transformados em vassalos do então monarca espanhol através dos padres, sendo fiéis a um ser “coletivo e abstrato” na pessoa do rei que comandava a Corte espanhola, mas que eles nunca chegaram a conhecer.

Esta contextualização sobre as questões históricas envolvendo jesuítas e guaranis no território americano relatam a forma pela qual se deu a configuração das obras reducionais como espaços geográficos, sejam elas as imagens e ornamentos ou a própria arquitetura, e todo o processo evolutivo gerado neste espaço de território. Por mais de cem anos conviveram juntos duas expressões culturais. Mas pode-se compreender que o catecismo ou processo de evangelização é sempre um texto colonial e, segundo Meliá (2009, p. 56) não foi construído a partir dos alicerces da tradição cultural guarani, pois advém de outra cultura e religião. Conforme o autor não há somente uma distância linguística entre o original de referência e o “texto” produzido, uma aparência, o que há é uma distância cultural que alguns consideram irreduzível. Neste sentido, a análise do poder simbólico na proclamação da estética dos jesuítas permeia tais crenças onde, mais uma vez, encontram-se opiniões diversas.

Diante destas questões abordaremos a seguir a questão da construção da imagem comunicativa pela Ordem jesuíta (aliada à contribuição guarani). Queremos mostrar como o poder da imagem barroca (na arquitetura, na escultura, na pintura, na música e na poesia) reproduziu técnicas do barroco europeu, mas que incorporou elementos fundamentais dos guarani e, assim, produziu lugares relativamente autônomos na América Latina. Os signos e símbolos presentes nas obras jesuítas, neste estudo com maior ênfase aos símbolos arquitetônicos, servem de instrumentos de integração social, pois enquanto meios de comunicação e de conhecimento possibilitam o “consenso”

sobre o real sentido do mundo social. Ao se utilizar os termos – integração, consenso, sentido – pode-se fazer uma ligação com os autores dos referenciais teóricos Mikhail Bakhtin, Umberto Eco, Ernst Cassirer e Michel Maffesoli, os quais fizeram reflexões valiosas sobre os fatos de comunicação e de interação cultural.

5.5. O estilo de arquitetura como forma simbólica do discurso jesuíta

O embasamento teórico desta pesquisa se refere em grande parte a teorias estéticas na sua relação com temáticas sociológicas, especificamente sobre a arquitetura e o urbanismo. Nessa perspectiva, as reduções se parecem com “enunciados” de discursos ideológicos (no entendimento de Bakhtin) com características multisêmicas (Eco). Esta multisemia é dominante na arte moderna, tornando suas expressões mais autônomas nos seus contextos. Todavia, as reduções também são pontos de energia sêmica concentrada, e aqui representam pontos de encontro entre os pensamentos míticos e religiosos (Cassirer) dos guarani e dos jesuítas. Podemos até dizer que elas se tornam uma forma simbólica arquitetônica com uma “aura imagética” (Maffesoli) do diálogo.

Segundo Bailey (2006, p. 38), os membros da Companhia de Jesus sempre foram grandes promotores de imagens e desde muito cedo seus líderes reconheceram o papel crucial das artes visuais no desenvolvimento do ideal da Companhia. Já Inácio de Loyola, em suas meditações, utilizava imagens do evangelho e considerava que estas colaboravam na prática dos ciclos diários dos exercícios espirituais. As imagens em forma de gravuras também eram utilizadas com entusiasmo nas pregações e homilias dos jesuítas. Eram ferramentas que suplantavam as possíveis deficiências linguísticas nos manuscritos da época.

Os jesuítas pioneiros se incluíram às manifestações artísticas e arquitetônicas do Maneirismo e, tardiamente também à expressão Barroca. Para Bailey, os estilos da Contra-reforma compreendem, além do Barroco, um “Estilo Jesuíta” específico ligado a *Arché* do Maneirismo e nos parece que a interpretação de Brandão vai também à mesma direção (2006, p. 103). Por isso

a respeito da arquitetura jesuíta queremos entendê-la sob a tendência maneirista. Sociológica e politicamente, essa linguagem artística se junta às ações de expansionismo e de militância, incorporando a manipulação do material que se concentra em uma arte hegemônica (BRANDÃO, 2006; WOLFFLIN, 2000; ARGAN, 2005; SUMMERSON, 2006; ZEVI, 2002).

Estudos recentes de O'Malley (2006) destacam a função da Ordem neste contexto cultural da época e Custódio (2011, p. 133) a contextualiza num conjunto de estratégias em tempos de mudança de posturas e de readaptações às novas situações. Por isso, para dar coerência a sua aparência, a Ordem definiu orientações edilícias que retratassem o espírito da Companhia e ordenou que seus edifícios devessem, na sua aparência, apresentar-se em tons modestos e severos, para mostrar a austeridade e simplicidade na vida humana em contraste com a magnificência e a parcimônia da fé. Visualizaram, assim, na sua ornamentação, a ideologia da Companhia, o seu modo de pensar e seu discurso e, principalmente, a sua ideologia de agir.

As novas expressões plásticas do Maneirismo trabalham de maneira geométrica esta ideologia numa geografia arquitetônica que interliga linhas verticais e horizontais nas fachadas. Argan (2005) denomina isso o “momento dialético”, onde uma tensão (p. 130) opõe a luta pela ascensão espiritual ao peso da terra, quebrando o caráter meramente teórico dos dogmas religiosos das estéticas medievais e renascentistas por meio de uma idéia da “ação” (maneira). Para Argan neste novo período:

“... procurá-va-se impregnar a prática, mesmo a mais humilde, da virtude espiritual (e intelectual) da graça. O Maneirismo é, em substância, a busca de uma dignidade intelectual da prática artística para compensar a crise da teoria, ou seja, do caráter cognoscitivo ou teórico da arte.” (ARGAN, 2005, p. 130)

Com seu estilo, a Ordem Jesuíta participa nas práticas das novas teologias através do Maneirismo e tenta nele conectar o indivíduo a Deus através do esforço humano (e não como resultado da graça de Deus, como os Luteranos). A incessante busca dos jesuítas por salvar a alma por exercícios serve para manter-se em contato com o divino através desta religiosidade estética, direcionando o indivíduo para dentro da igreja, à Deus.

Arquitetonicamente, o homem se coloca aqui no eixo longitudinal da nave da igreja com uma ênfase definida no final do eixo, naquele espaço onde se ergue o altar com sua presença divina (figura 11). A criação deste espaço eclesiástico prefigura a pessoa nos seus movimentos dentro da igreja. Trata-se neste espaço sagrado também de uma aproximação ao cotidiano dos fiéis, que está embutido na emoção em detrimento da razão. Por isso, a arquitetura volta seu olhar aos sentidos, propagando o uso de imagens no intuito de envolver os indivíduos encaminhando-os ao espírito Barroco (ARGAN, 2005; BRANDÃO, 2006; SUMMERSON, 2006).

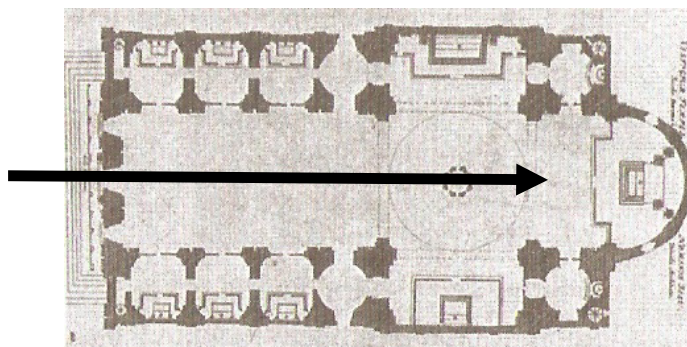


Figura 11: Planta da Igreja de Gesù em Roma, destaque ao eixo longitudinal.

Fonte: Adaptado pela autora, 2012

Nesta visão, os templos buscam a harmonia de Deus como ferramenta emocional diante das tensões entre corpo e espírito que se proliferam na Grande Reforma. Enquanto a reação dos protestantes a esta angústia emocional era eliminar adornos, livrar-se de imagens e manter o ambiente da igreja absolutamente limpo de qualquer simbolismo (seguindo a livre interpretação racional das questões religiosas), a Igreja católica assumia nas novas feições pictóricas, agora ornamentais e barrocas, uma forma para resolver emocionalmente, através da estética, os conflitos do homem de forma maneirista com um exagero exatamente desta busca. Com este intuito já tinha surgido a construção da Igreja Il Gesù, a Igreja principal dos jesuítas em Roma, em 1568 (25 anos depois da fundação da Ordem) projetada por Vignola. Ela passa a ser um marco temporal entre Maneirismo e Barroco constituindo-se num arquétipo da arquitetura religiosa do século XVI, onde a nave como caminho se opõe a cúpula harmônica no cruzeiro.

Contudo, já dez anos antes da inauguração de Il Gesù, a primeira Congregação Geral da Ordem (1558) estabeleceu regras específicas quanto às

novas edificações. Estas deveriam ser “úteis, sãs e fortes para habitar, adequadas à finalidade para a qual se destinavam e livres de luxo e curiosidade” (Custódio, p.134). Esta tentativa em definir a imagem da Companhia arquitetonicamente foi uma estratégia em homogeneizar a mensagem jesuíta, com todas as regras específicas para projetos a serem aprovados pelo Geral da Ordem. A partir de 1565, o Superior Geral homologou todas as diretrizes da Companhia e as tornou, de forma escrita, pública a todos os arquitetos e padres da Ordem. Isso se mostrou necessário devido à rápida expansão da Companhia além dos limites europeus. Depois, os princípios arquitetônicos foram instituídos e supervisionados pelo *Consiliarius Aedificorum*, um cargo de conselheiro de construções sediado em Roma junto ao Superior Geral. Este cargo sempre era ocupado por um arquiteto interno da Ordem. Após a morte de Loyola, a Companhia contava também com uma espécie de setor de elaboração, supervisão e consultoria de projetos arquitetônicos e urbanísticos que tiveram como seu primeiro representante o arquiteto Giovanni Tristano. Este arquiteto foi o precursor da criação do “estilo jesuíta” que inicialmente recebeu influência das obras beneditinas e renascentistas. Antes de tudo, a arquitetura jesuíta buscava organizar os espaços de acordo com sua função. Esta era a base do “*modo nostro*” jesuíta de construir. Lembra-se que o “modo nosso de operar” era uma dos diferenciais da ordem jesuíta em relação às demais ordens religiosas atuantes no mesmo período (CUSTÓDIO, 2011, p. 133; EISENBERG, 2000, p. 32)

Já mencionamos que a visão maneirista, como um estilo de ação existe em contraste aos modos do Barroco mais individualista, com sua dinâmica emocional. Nas palavras de Giedion (2004, p.134), o “traço distintivo da época barroca (que) está na sua maneira de pensar e sentir...”. O Barroco nasce na Europa com o propósito da ideologia individualista, e a arquitetura barroca tem por meta explorar essa subjetividade. Isto faz com que o indivíduo, na obra artística, confira ao espaço um significado existencial, trazendo este espaço à escala humana que passa a ser a fonte que assegura a reconquista da segurança perdida pelos fiéis. Dentro desta filosofia barroca, a ética ganha um valor que orienta a ação do indivíduo perante o meio. Neste sentido as obras arquitetônicas nas reduções levam consigo a marca de uma ética

individualizada nos ornamentos de suas fachadas e paredes e nas imagens dentro da igreja (hoje raramente preservadas), visualizando o processo didático-emocional que rege a Missão. Nesta visão, o indivíduo passa a ser livre para gerar sua própria concepção da ordem visível, ou seja, ele tem o poder de atuar perante o imaginário coletivo.

Isso prevalece principalmente para o próprio artista (geralmente um guarani) para quem a arquitetura erudita era autônoma em seus aspectos ornamentais, porém fazia parte de um sistema amplo técnico e formal. Diante deste pensamento, Cushner (2010, p.118) mostra que a própria arquitetura deixava espaços para incorporar, através da imaginária religiosa e dos adornos, as expressões dos neófitos americanos no âmbito do sistema de crenças cristãs. Assim, o viés barroco repercute, segundo Brandão (1999, p. 200), como uma expressão dinâmica e ilimitada no maneirismo. O resgate da subjetividade passa a ser a fonte que ordenará toda sistematização dos processos comunicacionais, tornando as obras arquitetônicas metáforas filosóficas materializadas. Por isso, como mostra O'Malley (2004, p. 547), as construções jesuíticas erguidas no início do séc. XVI em grandes partes não eram definidas por uma linguagem específica, mas eram embutidos na prática da evangelização.

Percebe-se que a questão estilística é complexa nas reduções, e principalmente nas suas igrejas. O uso de imagens e adornos parece sinal de um forte viés barroco para agregar emoção às construções. Mas isto se combina com uma planta e fachadas que mantêm a linguagem visual renascentista. Nesta proposta maneirista aparece uma síntese destes elementos e as reduções foram exatamente expressão desta tensão. Neste contexto nossa reflexão recebe confirmação nos estudos de Custódio (2002) quando este desenvolve a análise compositiva da fachada principal da igreja de São Miguel Arcanjo e a inserção posterior do pórtico proposto por Grimau. Segundo ele, este elemento agregado à fachada possui a expressão maneirista, buscando os caminhos, e foi executado para cumprir aspectos funcionais, porém recebe a influência da organização geométrica que rege a proporção de suas partes.

Também o espaço urbano das reduções se apresenta assim, mas agora com uma visão plenamente barroca. Isto se demonstra na organização da planta e suas funções. A frente da igreja, junto ao colégio e a casa dos padres, não deixa dúvida quanto à intenção de construir um cenário arquitetônico para propagar e enaltecer a fé católica no cenário urbano. Por isso, a praça central deste espaço é responsável por centralizar e integrar os indivíduos. A materialização dos ideais barrocos traz neste centro, através de procissões, encenações, depois também de desfiles militares, uma centralização da vivência da vida da coletividade, para a qual convergem todas as ruas da redução. A impressão dessa linguagem mais sintetizada de um cenário se percebe que, ao contrário do rebuscado barroco, as aplicações nas fachadas das igrejas eram apenas com leves ornamentos, como mostra a proposta do arquiteto italiano Giovanni Battista Prímoli na fachada principal da Igreja de São Miguel Arcanjo no atual território brasileiro (figura 12).

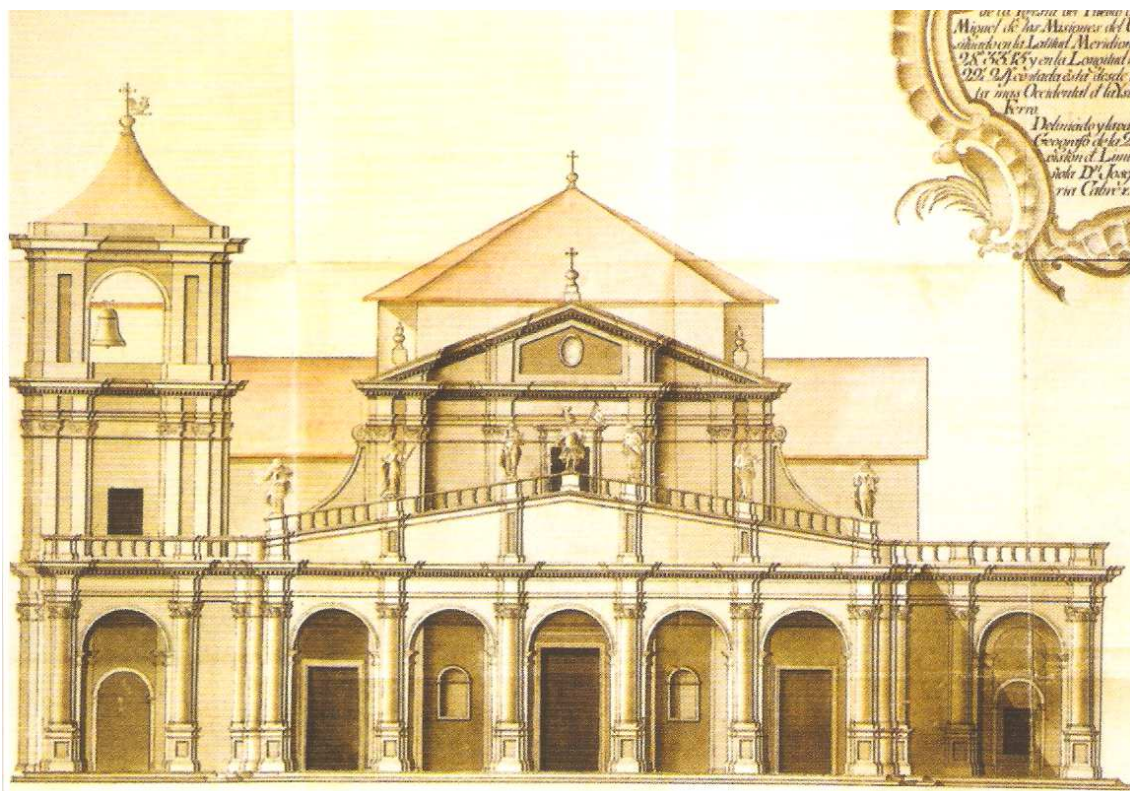


Figura 12: Proposta para a Igreja de São Miguel Arcanjo com a adição do Pórtico.

Fonte: KRÜGER, 2011

Concluimos assim que, na América espanhola, as obras religiosas jesuítas apresentam-se numa síntese formal entre o Maneirismo com

elementos precursores do Barroco, mas no cotidiano a participação efetiva dos guaranis em suas etapas de construção e no uso destas edificações eram menos apresentativas, mas, sim “presentativas” no sentido do presenteísmo de Maffesoli (2005a). Neste momento, a mão-de-obra indígena utilizada incorporou também partes das crenças e expressões particulares dos guarani popularizando nestas obras arquitetônicas com um grande número de esculturas. Estas eram feitas nas oficinas dos artistas, que eram espaços internos destinados também a uma evangelização dialógica. Em Quevedo (2000), a descrição destes ofícios parte dos paradigmas escolásticos, onde os missionários concebem a arte como sendo uma virtude que atua por meio da repetição de um modelo arquetípico (p.128). Passa, através da ação, a ser um método de ensino/aprendizagem que possuía o objetivo da evangelização da cristandade ocidental (CUSTÓDIO, 2011, p. 156-157; BOLLINI, 2007, p.142; TRENTO, 2007, p. 105; WILDE, 2012, s/p).

Na visão dos jesuítas, a estética da beleza ganha um lugar especial. Ela foi uma premissa educativa dos missionários, pois conforme Trento (2007, p. 69), no Cristianismo a beleza é estrutural. Sem beleza não há moral, não há civilização. Enquanto o espaço da selva anteriormente ocupado pelos guarani era feio – os comentários do padre Montoya mostram isso – a monumentalidade das igrejas era um lugar de beleza. Este efeito foi criado para os fiéis através de uma síntese entre a presença das imagens e da música, gerando um efeito psicológico e emocional profundo na propagação da fé católica. Os valores da cristandade apreendido pelos gentios formam assim de maneira objetiva um caminho para se chegar ao interior de cada indivíduo e também da coletividade. Neste processo passa a se sobrepor a arte sacra à arte tribal guarani, a qual possuía um caráter mais utilitário sendo interligado com o ambiente natural da selva. Portanto, novas formas e conteúdos eram apresentados aos guarani dentro do espaço da redução, desde os lugares de trabalho, cujo patrono era San Isidor (figura 13), até os pequenos nichos dentro das casas (figuras 14 e 15), onde ficavam as imagens produzidas nos ateliês.



Figura 13: Imagem de Santo Isidoro, século XVII (madeira policromada)

Fonte: Elaborada pela autora, 2012



Figuras 14 e 15: Nichos no interior das residências guarani – San Ignacio Mini

Fonte: Elaborada pela autora, 2012

Assim, as reduções em si eram também uma obra de arte, baseada numa organização artística da vida cotidiana dos guarani. Mesmo sendo um objeto da evangelização maneirista, ganharam seu valor através de uma modelagem artística barroca que se mostra principalmente nas reduções jesuíticas-guarani dos Trinta Povos das Missões. Estes depois das primeiras tentativas, muitas vezes fracassadas em outras regiões, se consolidaram ao longo dos séculos XVII e XVIII no triângulo entre Brasil, Paraguai e Argentina, sendo percebido cada vez mais no decorrer dos anos como uma área autônoma entre os Impérios espanhol e português. Tal autonomia, esta é a nossa tese, se assemelha muito a uma obra de arte nas teorias estéticas modernas e assim trata-se aqui do fato curioso que a organização histórica de um encontro intercultural artístico faz dessa forma simbólica não só uma obra de arte, mas também uma configuração social.

06. O CASO DAS MISSÕES DOS TRINTA POVOS: ELEMENTOS ESTÉTICOS E SUA FUNÇÃO SOCIAL

A característica da diferenciação funcional das reduções dos Trinta Povos das Missões, a qual difere dos princípios da uniformidade geral das antigas reduções, faz do sistema do Alto Paraná e do rio Uruguai um espaço móvel (um trajeto) com certo equilíbrio entre os aspectos econômicos, sociais, culturais e religiosos. Cria-se assim uma obra complexa e ampla com muitas interações internas. Nela, cada uma das reduções possui particularidades tanto em sua organização espacial como em suas funções cotidianas. Esta situação surgiu da necessidade de criar, na coletividade de todas as reduções, uma segurança coletiva frente à pressão da expansão colonial dos portugueses, mas ao mesmo tempo se desenvolve um novo espírito de autonomia, resultado do processo identitário entre os “reduzidos”.

Desta maneira, a política da ética, que era originalmente prevista para a subjetivação religiosa dos indígenas através da catequese dos jesuítas, agora torna-se uma “obra autônoma” em termos políticos, num terreno de éticas diferente. Assim, o processo de coletivização nas reduções passa a ser um sistema de interação (um sistema ético) que, em seu interior, define o território missionário de forma planejada (um sistema estético) o adaptando ao seu potencial regional. Este fato pode ser melhor compreendido quando observamos que existe uma divisão diferenciadora dentro do sistema dos Trinta Povos, que desenvolve complementaridades entre a homogeneização religiosa e a diferenciação econômica e militar.

Neste contexto nossa investigação sobre as reduções segue uma abordagem estética. Ela se beneficia da estética, contudo, não apenas para compreender obras de arte, mas trata áreas, regiões e ambientes sociais e geográficos como objetos, adotando assim a estética para subsidiar a análise de formas sócio-geográficas. Entendem-se estas formas como “obras artísticas da ética social”, conforme a abordagem formista de Michel Maffesoli. No nosso quadro de pesquisas sobre as reduções nos focamos principalmente no urbanismo jesuítico e, principalmente, nas feições de inovação da arquitetura

jesuítica urbana, para identificar a função destes espaços da modernidade na intenção de criar um novo modo de vida através de valores estéticos intrínsecos. Conforme Calabrese (1987, p. 70), o cotidiano das reduções é assim a fonte da prática vivida e concretiza desta forma, entre outros, a atitude e os discursos filosóficos jesuíticos-guarani.

O espaço missioneiro dos jesuítas na América do Sul abrangia, nos séculos XVII e XVIII, uma área muito extensa. Incluiu diferentes regiões no interior do continente, com vários empreendimentos interculturais. As primeiras reduções foram estabelecidas na região dos Guaicurú (1609-1626), no Paraguai central; em seguida, as missões do Guairá (1610-1630) foram instaladas no Paraná brasileiro; paralelamente, surgiu também a região do Tape, a qual posteriormente abrigou em suas proximidades o espaço dos “Trinta Povos das Missões” (1632-1768). As poucas reduções de Itatim (1629-1635), no Mato Grosso do Sul, permaneceram ativas apenas por um curto tempo. Lembra-se também que outras áreas de grupos indígenas foram alvo da evangelização e territorialização jesuíta, como, por exemplo, as missões dos Apibones, dos Mocobi e dos Lules (1748-1768) no Chaco argentino, as missões chiquitanos (1690-1768), no Departamento boliviano de Santa Cruz do Sul, as missões dos Moxos (1686-1768), no Departamento boliviano de Beni e as dos Mayna na região amazonense peruana (Gutierrez 2003).

Esta pesquisa adota, portanto para análise a região dos “Trinta Povos das Missões”, pois esta foi a região com maior extensão temporal e espacial de reduções jesuíticas na América do Sul (1632-1768). Dentre esta região focamos em três reduções mais conservadas, conforme os parâmetros de conservação nos dias atuais, uma no Brasil, no Paraguai e na Argentina atuais. Percebe-se no mapa a seguir que a obra sócio-política das reduções ao longo do Rio Paraná teve uma extensão considerável e, assim, conformou quase as feições de um Estado como a exemplo o do Equador. No seu conjunto completo existiu uma ampla rede de cidades interligadas por estradas e rios e somadas a estas ainda organizaram enormes estâncias rurais anexas (mapa 02).



Mapa 02: Trinta Povos das Missões, área urbana e estâncias.

Fonte: Adaptado pela autora, 2012

Lembra-se aqui que a localização das missões jesuíticas dos Trinta Povos, como todas as outras reduções mencionadas, foram organizadas propositalmente na periferia do espaço colonial espanhol em direção ao espaço colonial português.

6.1 As Reduções Jesuíticas na América do Sul: estrutura, organização e geofricidade

Geomorfologicamente, a região dos Trinta Povos pertence à depressão geomorfológica da Região Platina que está formada por parte da bacia hidrográfica dos rios Paraná, Paraguai e Uruguai. Hoje, nela se encontram os estados do Paraná e do Rio Grande do Sul no Brasil, no Paraguai e nas Províncias de Misiones e Corrientes na Argentina. Desde o século XVI, toda a região era palco de intensos conflitos entre espanhóis e portugueses no processo de ocupação e territorialização, assim a disputa de territórios e a definição de fronteiras ao final encerrou a própria história das reduções.

No final do primeiro século da colonização, os espanhóis buscaram a presença da Companhia de Jesus para preservar, nas suas periferias, a zona de influência contra portugueses e mamelucos. Em consequência disso, as frentes de colonização dos jesuítas não podem ser vistas apenas dentro do papel da evangelização, como mandaria o interesse primordial dos próprios jesuítas, mas as reduções também são lugares de importância geopolítica para a aculturação e interculturalidade e até campos de batalha de conflitos armados. Apesar do uso dos jesuítas pela Coroa parecer uma subordinação da Ordem à política expansionista espanhola, não se trata de uma simples espacialização colonial de incorporação. Pelo contrário, os jesuítas dispõem neste espaço de uma relativa autonomia na conformação do espaço periférico.

Tal situação, todavia, alterou no momento em que os esquemas de territorialização do Estado-nação na Europa se transformaram, durante o século XVIII, com o advento dos Estados-nações iluminados. Neste momento, os jesuítas se encontraram estrategicamente no lado oposto do jogo territorial, pois naquele momento seus próprios espaços não eram mais espaços de vassalos na defesa e mediação do poder central nas zonas periféricas, mas eles mesmos passam a ser subjugados à incorporação dentro deste espaço de controle através de um processo nacionalizante. Por isso, perdem sua autonomia (que só existiu no lado espanhol, mas nunca no lado português) e, conseqüentemente, foram expulsos pelos dirigentes dos Estados nações Portugal (1759), França (1764), e finalmente também da Espanha, em 1768.

A atitude espanhola até 1768 era um reflexo político do forte debate europeu sobre a inclusão dos indígenas, pois as Leis espanholas previam em seu escopo, a partir dos meados do século XVI, a permanência dos nativos em seu território de origem. Ao contrário dos grandes donos de terra espanhóis com seus interesses específicos de desvalorização da individualidade cultural indígena em favor de um economicismo objetivo, os jesuítas foram utilizados (ou melhor, valorizados como sua própria ideologia se referiu ao individualismo) a seguir o direcionamento de estabelecer a individualidade dos indígenas quando, em 1636, receberam um decreto real que os definiu como protetores legais dos índios. Isso não significa que as regiões jesuíticas perderam sua função econômica, pois ainda eram utilizados como entrepostos coloniais e

rotas de comércio, mas sua espacialização ganhou assim outra feição importante para a formação da subjetivação do indígena (MÖRNER, 1953, p.09; BRUXEL, 1978, p.43; MÖRNER, 1997, p. 132; KERN, 2011, p.99).

Em termos ecológicos observa-se que a influência dos jesuítas transformou aquelas regiões em paisagens modernas. Inicialmente, este espaço geográfico, que tinha sido ocupado pelos indígenas, era parcialmente definido pelo nomadismo (extração e caça), parcialmente por uma agricultura migrante de baixo impacto ecológico. Os jesuítas, contudo, projetaram uma utopia completamente diferente, trazendo consigo uma mudança ecológica profunda. Enquanto no século XVI o ambiente ecológico da região era marcado hora por densas florestas e hora por paisagens abertas de grande extensão onde se tinha estabelecido os modos de vida das culturas pré-européias, principalmente dos guarani, como migração e semi-nomadismo, os jesuítas numa virada surpreendente, se aproveitaram deste espaço natural-cultural de uma maneira singular. A partir de 1609 geraram espaços complementares na organização daquelas paisagens que depois se transformaram em ferramentas no processo de assentamento dos povos indígenas.

Segundo Barcelos (2000) a forma de assentamento das reduções, o uso dos recursos naturais disponíveis e a inserção da função simbólica de território transpõem assim a geograficidade do lugar indígena para um novo tipo de espaço (p. 59). Assim, os espaços reducionais demonstram de que forma os jesuítas obtiveram um “insight” tanto no modo de vida guarani como também na habilidade em organizar seus próprios espaços através de sua visão utópica de uma nova sociedade. Neste sentido surpreende com que rigor se instalou desde o início as obras na paisagem missioneira obedecendo a regras arquitetônicas advindas de uma formação erudita européia e, também com que flexibilidade tais formas foram amalgamadas à expressão cultural guarani e aceitas por estes.

Para subsidiar nossas análises na descrição desta evolução, iniciamos a investigação com uma exposição das atividades da Companhia de Jesus num espaço pioneiro das reduções, não no Tape, mas no Guairá (hoje a parte Centro-ocidental do Paraná) onde se configuram as terras ao sul do rio

6.2 A região pioneira: O Espaço Guairá e os primórdios da ação jesuítica em possessões espanholas

A região do Guairá foi um palco experimental para instalar as reduções jesuíticas em geral. A região se estendia ao longo da Linha do Tratado de Tordesilhas entre a Espanha e Portugal. Esta linha foi conhecida teoricamente por ambas as partes, mas sua territorialização real era ainda bastante disputada (Apêndice I). Por isso, a organização deste espaço com suas vivências aconteceram em fronteiras cambiantes. Já aqui se mostra que o espaço missioneiro em geral era pouco estático, pois se modificou por diversas vezes perante os impactos econômicos, demográficos, logísticos e administrativos, até mesmo em prazos relativamente curtos de uma geração ou menos (aprox. 20 anos).

Cruzando a linha de Tordesilhas do Norte ao Sul, encontrou-se no Guairá uma rota Oeste-Leste entre a então capital da Província do Paraguai, Assunção e o litoral do Oceano Atlântico sob controle português. Esta prometia ser uma rota de comércio para a exportação de recursos coloniais à Europa. Este caminho já tinha sido estabelecido desde os tempos pré-colombianos e era denominado “Peabiru”. Originalmente, interligou as populações litorâneas do Atlântico com o Império do Sol dos Inca, nos Andes cujo território depois se tornou o Vice-reinado do Peru (mapa 04). A prefiguração da linha do Peabiru, que foi originalmente criada pelos nativos, serviu neste momento tanto de guia à ação de espanhóis colonizadores como, mais tarde também, aos invasores bandeirantes paulistas.

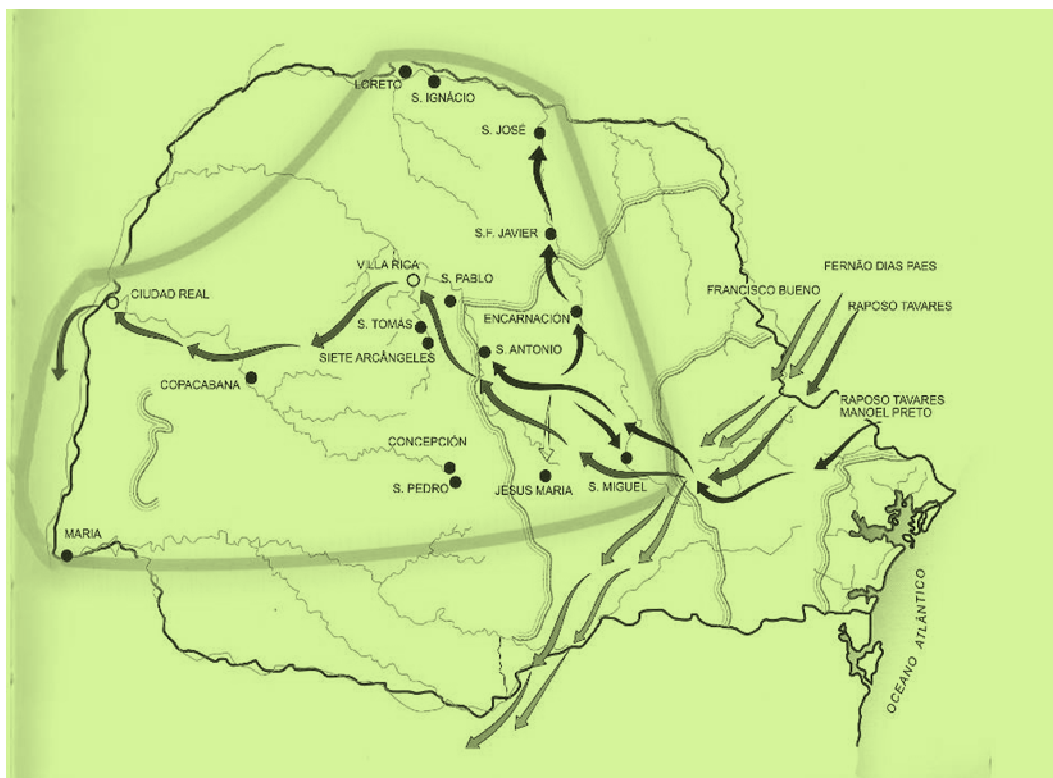


Mapa 04: Rota do denominado “Caminho Peabiru”

Fonte: adaptado de KRÜGER, 2011

Na região do Guairá residia e perpassava um grande número de indígenas. Bem no início da colonização espanhola, este espaço tornou-se também um espaço de passagem para as diversas expedições europeias. A primeira delas, em 1515, marca a entrada de Rui Diaz de Gusmán sob a guia de indígenas Guarani. Já nesta situação mostra-se que existia desde o início uma complementação de vivências, quando os guarani (mais fixos) abasteceram os espanhóis (mais migrantes) com seus produtos de subsistência de horticultura e de caça. Rapidamente, os espanhóis perceberam que a estrutura social dos guarani era bastante flexível, sendo configurada por diversos grupos familiares que são comandados por seus respectivos caciques. Estes nativos foram utilizados, num primeiro momento, nas travessias entre o Atlântico e os Andes como guias e fornecedores de alimentos, mas com uma consolidação maior dos espanhóis na região depois de 1550 tais grupos também passam a ser aliciados pelos encomendeiros como mão-de-obra nos seus próprios empreendimentos. Rapidamente surgem conflitos de exploração nas *encomiendas* que se agravam ao longo do processo colonial até que o abuso por parte dos encomendeiros passa a ser tão forte que destrutura a flexibilidade dos guarani e, assim, ameaça de forma incisiva esta fonte de trabalho para o sistema colonial.

Em reação à situação, o governo espanhol (que já conhecia as reduções dos franciscanos e agostinhos no Peru desde os anos 1580) incentiva os jesuítas a instalar “reduções” na região do Guairá, principalmente como já havia percebido o perigo de incursões de bandeirantes paulistas que poderiam passar pela região e assim dificultar o controle do território por parte da Coroa espanhola. Assim, o espaço de transição do Guairá ganha um projeto de fixação sócio-espacial pelos jesuítas (mapa 05).



Mapa 05: Espaço Guairá suas reduções e as entradas paulistas

Fonte: adaptado de KRÜGER, 2011

Em 1605, o governador da Província jesuítica do Paraguai (as duas outras províncias jesuíticas de relevância para as reduções na América do Sul foram a do Peru e de Buenos Aires) solicita a vinda de jesuítas. Estes partem de Assunção, onde a Companhia já possuía um colégio, para se instalar próximos às vilas espanholas já constituídas, sendo o primeiro destino a Cidade Real (fundada em 1557), hoje município de Terra Roxa no Paraná. A proximidade das vilas lhes garante, num primeiro momento, conhecer a região e estabelecer contatos com os principais chefes tribais para aos poucos ganhar a confiança dos gentios. Para entrar no *hinterland* da cidade, contudo, os jesuítas não utilizam os caminhos conhecidos dos indígenas, mas se

beneficiam da rede hidrográfica que também servia como rota de comércio para produtos coloniais das encomiendas (CORTESÃO, 1969).

Nessas incursões, eles instalam, em 1610, na confluência dos rios Pirapó e Tibagi, no meio Rio Paranapanema, a primeira redução jesuítica-guarani denominada de Nossa Senhora de Loreto. A partir dela, outras 13 são constituídas, sempre por meio da estratégia de convencimento dos principais caciques Guarani, visando agrupá-los de maneira a protegê-los dos abusos espanhóis (encomendeiros), do ataque dos paulistas (bandeirantes) e de outros grupos indígenas, sejam estes de outras populações (como os Gê de perfil hostil) ou de grupos guarani que não queriam um contato com os espanhóis e jesuítas. O sistema da exploração jesuíta segue, neste caso, a rede hidrográfica.

O espaço Guairá, portanto, abriga o que Schallenberger (2011) denomina de “Fronteira da Transgressão” (p. 44), pois em seu território se encontram, no início do século XVII, três frentes coloniais de expansão: a encomendeira espanhola que visa a fixação por meio de uma colonização agropastoril, a bandeirante paulista de origem portuguesa que busca mão-de-obra indígena para os sistemas de escravidão e a frente missionária jesuítica que busca proteger os índios contra os abusos dos encomendeiros e dos ataques portugueses. Em meio a esta complexidade se estabelece uma rede de núcleos urbanos e áreas rurais com relações que articulam seus próprios objetivos. A situação conflituosa da região se reflete principalmente na atuação do governo da Província do Paraguai que não consegue conciliar os interesses divergentes entre encomendeiros e religiosos, como mostra o caso do governador do Paraguai, Luís Céspedes, que manda os jesuítas para ocupar terras no provável território português, fechando os olhos aos possíveis conflitos no Guairá. Por parte dos jesuítas, nesta situação, estes assumem uma postura autônoma e passam a se organizar conforme seus próprios princípios gerando estratégias particulares de ação (MÖRNER, 1953, p. 89; SCHALLENBERGER, 2006, p. 81).

O que se percebe diante destes fatos é que as frentes de avanço colonizador somadas à falta de ação incisiva do governo da Província do

Paraguai permitem, mesmo sem uma intenção clara para isso, aos jesuítas estabelecer um poder paralelo, tanto na organização espacial como nas relações interculturais. Este espaço de ação autônoma é pautado na lealdade ao Rei e à Roma dentro dos padrões éticos jesuítas de diplomacia e militarismo (MÖRNER, 1953, p. 94). Desta maneira, os jesuítas ajudam a incorporar os indígenas numa estrutura feudal tardia, fazendo-os de vassalos com a submissão ao Rei e dentro de uma estrutura Cristã, com a submissão ao Papa, fazendo-os fiéis (o que significava paralelamente cidadãos).

Porém, as ações violentas dos bandeirantes e a oposição forte dos encomendeiros espanhóis, ambos ligados ao espaço Peabiru, encerra esta fase da construção espacial do território jesuíta no Guairá, e finalmente no final dos anos 1620 os bandeirantes arrasam a maioria das reduções. Pelo mapa anterior é possível perceber que as entradas bandeirantes coincidem com o antigo caminho indígena assim, por estratégia dos jesuítas as duas reduções jesuíticas primordiais, Nossa Senhora de Loreto e Santo Inácio, encontram-se fora da rota principal, no rio Paranapanema. Este fato possibilitou que o P. Montoya, em 1630, organizasse uma fuga para os sobreviventes das invasões através de um transporte fluvial até restabelecer reduções em terras mais ao sul, na região do Tape. Este é o início de mais uma etapa no processo de desenvolvimento das reduções que será vista a seguir.

6.3 Reduções no Tape, no Alto Paraná e Uruguai: os limites cambiantes das fronteiras territoriais

Depois da desintegração das reduções no Guairá, o antigo centro espanhol no interior do continente, a cidade de Assunção, passa a ficar isolada. Isso faz com que o Provincial jesuíta Francisco Vázquez Trujillo decida iniciar o trabalho missionário agora na região do Itatim. Para esta nova empreitada recorre ao P. Antonio Ruiz de Montoya que já tinha passado pela experiência no Guairá. Na nova área se estabelecem quatro reduções com índios guaranis advindos do Guairá. As duas primeiras foram fundadas em 1631: Angeles e San José. Seu posicionamento se define estrategicamente pela localização destas reduções como porta para as Minas do Alto Peru. Mas, mais uma vez,

também os bandeirantes paulistas se sentem incentivados a acessar estas terras porque a partir do Itatim se alcança também a região amazonense onde se propagou na época a presença de ouro. Neste momento esta entrada, segundo Mörner (1953, p.92) passou a ser uma atração ainda maior que a captura de índios como no caso do Guairá.

Foi neste período, em 1632, que a Congregação da Província Jesuítica do Paraguai, representada pelo P. Francisco Diaz Taño e Antonio Ruiz de Montoya, se reúne com todos os jesuítas da América do Sul na cidade de Córdoba – sendo Córdoba o centro intelectual da Ordem jesuítica devido a existência de uma universidade – a fim de solicitar ao rei e ao papa a reafirmação sobre a proibição da escravidão indígena e de instruções gerais neste âmbito. Os padres também solicitam a resolução da questão sobre a taxação de tributos o que transformaria os nativos em verdadeiros vassalos do rei, o que até então não tinha ocorrido.

Contudo, em 1642, o recém-instalado bispo de Asunção, Dom Bernardino de Cárdenas, impede a continuação das reduções do Itatim. Cárdenas é um franciscano carismático e um fervoroso oponente aos jesuítas. Tendo fama de um apostolado exagerado, ele muitas vezes age de forma extremamente duvidosa e até ilegal, como nesta situação, porque a decisão é tomada antes mesmo deste “bispo” ser oficialmente encarregado do seu bispado. Contudo, os padres jesuítas o obedecem e retiram os indígenas dispersos novamente, agora descendo à região do Médio Paraná (no atual Paraguai). Lá eles se estabelecem nas já existentes reduções de Santa Maria de Fé e San Ignacio, em 1647 (MÖRNER, 1953, Capítulo II; SCHALLENBERGER, 2006, Capítulo 05; BRUXEL, 1978, p. 17 a 35).

A região no entorno do Tape foi ocupada por reduções paralelamente ao espaço Guairá, começando com a redução de Santo Inácio Guaçú, que foi fundada no mesmo ano (1610) como Loreto (BRUXEL, 1978, p.28). Seu fundador foi o P. Marcel de Lorenzana e esta redução passou a ser a porta de entrada para o trabalho apostólico na região dos rios Paraguai e Uruguai, com muitos outros povoamentos sendo fundados durante os anos 1620 e 1630 (Anexo III). A região do rio Paraná Médio possui características físicas que

ofertam um espaço propício para a instalação de uma rede de reduções com uma divisão de trabalho funcional. Esta situação difere bastante do Guairá e do Itatim onde todas as funções eram exercidas em cada uma das reduções individualmente. No novo espaço, contudo, projeta-se gradativamente um sistema urbano complexo e coerente, com algumas cidades mais dedicadas à agricultura, outras às oficinas, outras às artes etc. Ganha-se, assim uma autonomia regional e não apenas local como nas outras reduções.

A região do Tape é relativamente homogênea para o transporte, quer dizer, trata-se de uma área plana com uma ampla rede fluvial (vias de transporte). Ecologicamente, contudo, ela apresenta uma grande diversidade de espaços de bosque e de campos favoráveis à criação pecuária e a instalação de culturas como a de algodão e da própria erva-mate. Também, não se encontram nesta região outros espanhóis devido à existência de muitos grupos indígenas menos amistosos para com os europeus. Contudo, estes nativos, como os Kaingang e os Gualachos, também são hostis aos guarani, dificultando mais uma vez a fase inicial das ações dos jesuítas. Cortesão (1969, p. 51) comenta que tal situação se devia principalmente a uma superioridade tecnológica na forma de fazer guerra, a construção dos povoados, portanto era necessária visando a questão de segurança dos guaranis (mapa 06).

aos nativos “mus”, que Cortesão (1969) descreve como feiticeiros inimigos, que também uniram forças na intenção de arrasar os povoados missionários (p.06).

Pela descrição de P. Pedro Mola, os portugueses alcançam as reduções do Tape basicamente por dois caminhos: um partindo de Laguna (hoje Santa Catarina) e outro por meio do povo Guebirenda subindo o rio Jacuí onde se encontra atualmente a cidade de Porto Alegre. Agora os jesuítas se encontram mais uma vez num espaço conflituoso e, até em partes, com os mesmos atores como no Guairá (CORTESÃO, 1969). Devido às ações dos bandeirantes paulistas P. Boroa solicita assistência aos governos de Assunção, Buenos Aires e Corrientes, porém como já havia acontecido uma outra vez, não obtém retorno. Diante desta falta de apoio, os jesuítas – conforme descreve Mörner (1953, p. 94) – passam a adotar métodos que lhes são particulares, como a diplomacia e o militarismo. Assim, eles adquirem a licença por parte do governo espanhol em organizar dentre os índios reduzidos dispositivos militares de treinamento como preparo para conflitos. Neste treinamento insere-se a utilização de “armas de fogo” que potencializa as ações das milícias guarani. Cortesão (1969, p.06) traz o relato de uma batalha vencida sobre um contingente de bandeirantes portugueses e luso-brasileiros que foi destroçada em 1635 por índios armados e comandados por P. Cristóvão de Mendonça e Pedro Mola (CORTESÃO, 1969, p. 4-11; BRUXEL, 1978, p. 17-35; SCHALLENBERGER, 2006, p. 85-121, MÖRNER, 1953, p. 94).

A partir de meados do século XVII, consolida-se na região do Tape, agora de forma mais contundente, a materialização do que antes foi esboçado no Guairá, a estrutura organizacional em rede de cooperação que passa a ser pautada em dois pontos fundamentais: na organização defensiva e na integração territorial-econômica das missões. Para estes fins, os padres jesuítas desenvolvem um sistema sólido de abastecimento e mecanismos eficientes de defesa. Ainda, como a região do Tape possui atributos favoráveis à criação de gado, os jesuítas estabelecem na parte meridional da região, nos pampas, estâncias de gado para complementar as atividades econômicas das cidades e das chácaras.

Contudo, tal organização dispersa incentiva os bandeirantes mais uma vez em incidir ataques fulminantes, como os de Antonio Raposo Tavares em 1636, André Fernandes em 1637 e 1638 e Fernão Dias Pais em 1639. Estas bandeiras, além de arrasar as reduções de Jesus Maria, Santa Ana, São Joaquim, Santa Tereza e São Cristóvão, levam aproximadamente 30.000 índios cativos consigo. Temendo em seguida a destruição das reduções de São Miguel, São Tomé, São Cosme e Damião e Apóstoles, os jesuítas são obrigados a fugir até mesmo com as suas tropas treinadas. Em alguns combates, contudo, as milícias guarani vencem, como nas batalhas de Caazapa Mirim em 1638 e Caazapa Guaçú em 1639, onde recuperam pelo menos 2.000 índios cativos. Embora este período tenha sido marcado pelo saque do gado missioneiro, o que desestabiliza o sistema reducional em geral, posteriormente os guarani e os padres conseguem se reorganizar no outro lado do rio Uruguai no atual território Argentino.

E neste momento contam com uma situação inesperada, pois as tentativas de recuperação do território português no centro e extremo norte do Brasil, que for invadido em 1624 (Bahia) e 1639 (Pernambuco) pelos holandeses, acarreta ao declínio temporário das ações dos bandeirantes no Sul. Em 1639, as bandeiras comandadas por Raposo Tavares são solicitadas ao novo “front” no norte brasileiro e, neste momento, algumas das reduções conseguem se reestruturar na região platina, como foi o caso de São Carlos, São José, São Cosme e Damião, Candelária, Santa Ana, Apóstolos, São Nicolau, São Miguel e Mártires. Finalmente, os indígenas se reorganizam também militarmente, e na Batalha de Mbororé, em 1641, são vitoriosos. Isso fortalece a consciência de uma nação missioneira-guarani e, a partir deste momento, se consolida o espaço missioneiro territorialmente entre a bacia dos rios Uruguai e Paraná. Devido às ações de resistência, em 1647, finalmente os governantes reconhecem a ação dos missionários e abrandam os tributos indígenas. Mas o maior efeito do acontecimento é que o governo se convenceu que as reduções eram a melhor forma de fixação no território, devido ao seu aspecto sistemático de organização e também de potencial humano para o desenvolvimento da colônia.

Assim, em 1657, os povoados missioneiros organizam o atual espaço do Rio Grande do Sul em estâncias, realizando desta maneira a reintegração das unidades de produção pecuária abandonadas nas pampas. Este é o início da última etapa de expansão missionária que resultou no espaço dos “Trinta Povos das Missões”, como veremos a seguir (CORTESÃO, 1969, p. 4-11; BRUXEL, 1978, p. 17-35; SCHALLENBERGER, 2006, p. 85-121, MÖRNER, 1953, Capítulo II; MAEDER, 1999, p.113-130).

6.4 Trinta Povos das Missões: o auge e a fragmentação do espaço missioneiro

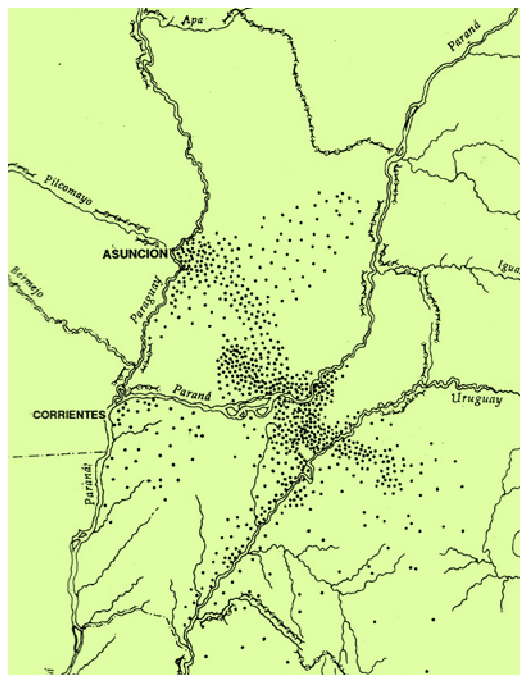
Após o término do período de unificação (1580) das coroas ibéricas no ano 1640, a qual, como vimos, não impediu conflitos territoriais entre portugueses e espanhóis na América Latina, Portugal intenciona fixar fortificações e povoamentos no estuário do Prata. Este fato consolida-se com a fundação, em 1680, da Colônia Sacramento no Rio da Prata que passa a contar com um forte militar. Esta tentativa de fixação no território pode ser interpretada, segundo Schallenger (2006), como o desejo de implementação de um comércio de exportação haja vista a possibilidade de saída das exportações via Atlântico (p. 114).

Na mesma época, contudo, o espaço missioneiro se destaca por uma lógica interna autônoma para manter suas terras e seus rebanhos, onde indígenas e jesuítas passam a implantar, novamente às margens orientais do rio Uruguai, novas reduções desmembrando-as das já existentes. Conforme Bruxel (1978), isto é o resultado da incessante procura por maiores recursos naturais devido a alta densidade alcançada nas reduções já existentes (p. 98). A consequente divergência de interesses na banda oriental do Rio Paraná entre Espanhóis e Jesuítas diminui o apoio do governo colonial espanhol à causa jesuíta.

Neste ambiente, surge a primeira redução da nova frente de expansão dos jesuítas, em 1682, à margem oriental do rio Uruguai. Trata-se da redução de São Francisco de Borja, fundada por P. Salvador de Rojas. Devido à sua

localização estratégica ela se caracteriza por abrigar um grande aparato militar. Esta medida consolida, até meados do século XVIII, neste território o reagrupamento de diferentes grupos indígenas, até numa certa miscigenação nas reduções. Assim, surgem os “Sete Povos das Missões” do atual Rio Grande do Sul, que são, além de São Borja: São Nicolau (1687), São Miguel Arcanjo (1687), São Luiz Gonzaga (1687), São Lourenço Mártir (1690), São João Batista (1697) e Santo Ângelo (1707). A última foi fundada devido ao grande contingente de índios já reduzidos dispostos a transferir-se a uma nova redução.

Os sete povoados, somados às reduções já existentes, passam agora a formar uma extensa rede de cooperação denominada de “Trinta Povos das Missões” que mantêm grande êxito econômico e social, até a expulsão dos jesuítas em 1768, e com uma densidade populacional extraordinária trazida pela urbanização desta região. O mapa a seguir simula a densidade populacional na região missioneira em meados do século XVIII, onde cada ponto equivale a 200 habitantes, o que demonstra como o agrupamento populacional resulta numa massificação da população nas proximidades dos rios Paraná e Uruguai estendendo-se até as áreas rurais (mapa 07).



Mapa 07: Densidade Populacional em meados do século XVIII na Região do Prata

Fonte: MAEDER Y GUTIÉRREZ, 1995

Entre Espanha e Portugal, devido ao sucesso do empreendimento missioneiro e seus consequentes conflitos fronteiriços, inicia-se, a partir dos anos 1730, uma série de negociações e acordos diplomáticos na intenção de garantir a posse definitiva destes territórios, com um reavivado apoio da Espanha às reduções. Porém, o Tratado de Madri de 1750 estabelece a troca da Colônia do Santíssimo Sacramento (Portuguesa) e de suas adjacências pela área geográfica dos “Sete Povos das Missões”. Neste novo acordo, os padres e indígenas são autorizados a levar seus pertencentes materiais (inclusive armas) de forma pacífica para a parte espanhola na banda ocidental do Uruguai, deixando para trás o espaço urbano configurado pelos povoados que deveria ficar agora sob nova jurisdição portuguesa. Assim, o acordo daria à Espanha a supremacia sobre o domínio do estuário do Prata, e a Portugal a integridade do território sulino, inclusive a posse das estâncias missioneiras com seus rebanhos. Devido ao descontentamento de indígenas e jesuítas diante deste acordo firmado entre as coroas, eclodem as Guerras Guaraníticas contra os luso-espanhóis, entre os anos de 1754 a 1756. Nelas morre em batalha o influente líder político guarani Cacique Sepé, o que traz uma progressiva fragmentação das comunidades indígenas e do território que já era reconhecido como raiz de identidade a partir das novas espacialidades constituídas no período das Missões.

Na sequência o Marques de Pombal, ministro iluminista português e fervoroso adversário dos jesuítas, expulsa em 1759 os jesuítas dos domínios portugueses. E, pelo fato do Tratado de Madri ainda não ter sido efetivado diante da revolta dos guaranis, se estabelece um novo acordo constituído em 1761 e denominado de Tratado de El Pardo. À sucessão destes atos restritivos aplicados à Companhia de Jesus, entre os anos de 1753 e 1767, tanto pelos governos ibéricos como em seguida também pela própria Santa Sé, culminam finalmente na expulsão dos jesuítas igualmente das possessões espanholas e o território constituído pelo sistema de redes de cooperação das reduções passa a ser governado por autoridades civis, os quais ao longo do tempo acabam por apagar a história, os espaços e sua ideologia.

Portanto, são os limites cambiantes das fronteiras coloniais na região do Tape e das bacias do Paraguai e Uruguai que criaram aqui um território em movimento de expansão e retração onde a atuação dos jesuítas e dos indígenas é envolvida nesta dinâmica. Conforme sintetiza Maeder (1999, p.113), a configuração espacial do espaço missioneiro passa, portanto por etapas bem definidas. A primeira acontece entre 1610 e 1640 com o início da ação pastoral dos jesuítas. O segundo período se refere à contração entre 1641 e 1690 devido a ação dos bandeirantes, encomendeiros e com a fundação da Colônia Sacramento. Uma terceira fase se caracteriza por uma expansão urbana e rural que desenvolve uma rede de reduções entre os anos de 1685 e 1740. E o último período representa mais uma vez uma expansão com a tomada da região do Tape pelas reduções dos “Sete Povos das missões” (Apêndice I e BRUXEL, 1978, p. 17-35; SCHALLENBERGER, 2006, p. 85-121, MÖRNER, 1953, Capítulo II; MAEDER, 1999, p.113-130).

A característica da coesão funcional destas reduções, a qual difere de uma uniformidade geral, faz do sistema estruturado dos Trinta Povos das Missões um espaço de mobilidade (um trajeto) com certo equilíbrio entre os aspectos econômicos, sociais, culturais e religiosos, criando uma obra complexa com muitas interações internas. Apesar de suas uniformidades gerais, as reduções possuem aqui particularidades tanto em sua organização espacial como em suas funções cotidianas. Isso se deve a questão da segurança coletiva que é alcançada frente à pressão da expansão colonial, mas também a um novo espírito de autonomia que se desenvolve como um processo identitário entre os “reduzidos”. Desta maneira, a política da ética, originalmente prevista para a subjetivação religiosa pelos jesuítas, agora torna esta obra “autônoma” num terreno de éticas internas também em termos políticos, econômicos e sociais. Assim, percebe-se que a cooperação nas reduções é um sistema de interação (um sistema ético) que, em seu interior, define o território missioneiro de forma planejada o adaptando ao seu potencial regional.

Este fato pode ser compreendido ainda melhor pela divisão em dois ambientes distintos e complementares que se fixam na etapa final do processo missioneiro, anterior à expulsão dos jesuítas. No Apêndice II mostra-se que a

região se divide nos dois núcleos do Alto Paraná e da região do Uruguai. Devido ao aspecto da expansão e do adensamento, o núcleo antigo das reduções, onde hoje estão Argentina e Paraguai, apresenta mais feições urbanas, enquanto o atual território do Brasil se restringe mais às funções rurais, como se pode perceber no mapa 02 trazido anteriormente. Deste modo, as funções rurais de produção são assumidas pelos “Sete Povos das Missões” somados as reduções de La Cruz e Yapejú, ambas justapostas à margem ocidental do rio Uruguai. Aqui se estabelecem as chamadas Estâncias Jesuíticas que devido aos extensos campos são responsáveis pela produção pecuária que abastece todo o sistema missioneiro e ainda gera um excedente.

Cabe ressaltar que as reduções internamente não possuem o uso de moedas, como não visam um lucro, mas se relacionam com o exterior em caso de deficiências através de um comércio capitalista com artigos da produção de massa como erva-mate, algodão, gado, lã, etc. Este fato inclusive inibe o entendimento moderno da redução enquanto “urbe”, porque é apenas o comércio dos excedentes que as conecta economicamente ao espaço externo, principalmente com as cidades espanholas de Santa Fé, Corrientes e Buenos Aires. Consideramos ainda que a localização dos Trinta Povos fica numa rota comercial que percorre a região dos jesuítas desde Buenos Aires (cidade portuária) até a redução de Yapejú, no atual Paraguai e chega até a Bolívia nas reduções de Chiquitos (BRUXEL, 1978, p. 133; GUTIÉRREZ, 1987, p. 28), o que cria um sistema para-estatal, uma organização logística atuante no campo social, econômico e político-administrativo que divide espaços internos e externos. Assim, espanhóis não são permitidos acessar o interior das reduções, mas podem ficar, ao longo das rotas, em casas específicas de hóspedes.

Outro aspecto desta duplicidade entre o interno e o externo é observado por Magnus Mörner quando descreve o “Estado Jesuíta” ou “Império Jesuíta” (1953, p. 101, 194, 196; 1994 p. 133). Ele relata uma doação de um convicto fiel ao Colégio Jesuíta de Córdoba que permitia uma renda anual para a Companhia, advinda de uma estância perto daquela cidade, que aumentou a renda monetária dos jesuítas da Província de 2.000 para 9.000 pesos. Os lucros vinham da produção de produtos agrícolas que foram exportados ao

Brasil (farinha) e também ao Alto Perú (tecidos e roupas em algodão), o que mostra a inserção ativa dos jesuítas no comércio fora das reduções. Mas o fato também deixa claro que as reduções eram, cada vez mais, uma obra autônoma com menos inserção no exterior. Assim, de certa forma foi fracassada a tentativa de criar cidadãos cristãos integrados na sociedade exterior.

O mesmo problema da crescente ambiguidade dos jesuítas também se percebe em outra atividade jesuítica, no ensino nos colégios que interligou também pessoas de fora da Ordem de uma maneira mais aberta. Assim, como a exemplo o colégio de Candelária, tornam-se pontos de encontro entre o mundo externo e interno. Percebe-se que o planejamento estratégico da Ordem aliou aqui colégios e redução no sentido de delimitar funções específicas e complementares para estas duas esferas. Mas enquanto os colégios permitiram uma inserção dentro do contexto colonial espanhol para um determinado estrato social, político e econômico, a vida comunitária dos indígenas das reduções foi uma forma sócio-geográfica completamente diferente e separada das novas evoluções da sociedade externa.

Esta divisão espacial de dois sistemas mostra claramente a crescente ambiguidade dos jesuítas frente às novas sociedades, onde o Estado iluminista agora procura também uma maior influência na escola. O sistema autônomo das reduções se opõe aqui até ao sistema integrado do conhecimento dos jesuítas, integrado através dos colégios e universidades. Isso provoca finalmente, também sem a avaliação do contexto político externo dos jesuítas, uma contradição insuperável dentro da Ordem. O antigo modelo de um espaço independente havia se esgotado na homogeneização dos Estados modernos.

6.5. O Espaço das Reduções: sua estrutura e atividades cotidianas

Depois desta ampla visão sócio-geográfica do sistema jesuítico de organização, direcionamos nossa atenção agora ao nível interno das reduções e procuraremos os aspectos relacionados à estrutura organizacional das ações cotidianas dentro desta “obra de arte social” com sua enaltecida vida coletiva.

O historiador e arqueólogo Artur Barcelos (2000), o qual explora as questões materiais das reduções pelo viés da arqueologia, pontua em seus estudos as principais influências verificadas no traçado urbano das reduções jesuíticas. Menciona em primeiro lugar as leis gerais das Índias de 1523 e 1573 que direcionaram o sistema colonial espanhol seguindo às idéias da cidade ideal de Vitruvius. Também relata as experiências anteriores dos franciscanos e as doutrinas da primeira redução jesuíta de Julí no Peru, de 1576 (figura 16), que adveio de um universo diverso onde houve a ausência de relações verticais de poder, porém com objetivos comuns. A isso se somam as recomendações do Provincial Diogo Torres Bolo de 1609 e 1610. E, não podemos também esquecer, que eventualmente o espaço da redução era, pelo menos em sua fase final, muitas vezes projetado pelos próprios índios guarani. Sendo assim, percebe-se que existe uma ampla trajetória de idéias sobre o espaço urbano missioneiro, que, muitas vezes sendo remodelado por razões pragmáticas mostra como as recomendações foram adequadas às realidades dos aspectos vivenciados através de uma utopia móvel (BARCELOS, 2000, cap. 03; BRUXEL, 1987, cap. 3, p. 31-48; GUTIERREZ, 1987, p.22-28, MILLIET, 1999, p. 306) .



Figura 16: Plano da Redução de Julí no Peru

Fonte: CUSTÓDIO, 2010

Num primeiro momento todas as reduções deixam transparecer que foram planejadas conforme o clássico modelo colonial espanhol. Já a primeira redução de Julí, no Peru (1576), segue obviamente esta forma urbana, como mostra a comparação com o traçado de Buenos Aires (figura 17). Assim, em

todos os planos espanhóis destacam-se a praça interna contornada pelas quadras de moradia, onde deveriam situar-se, no caso das reduções jesuíticas, pequenas chácaras ou hortas indígenas particulares no interior das quadras.

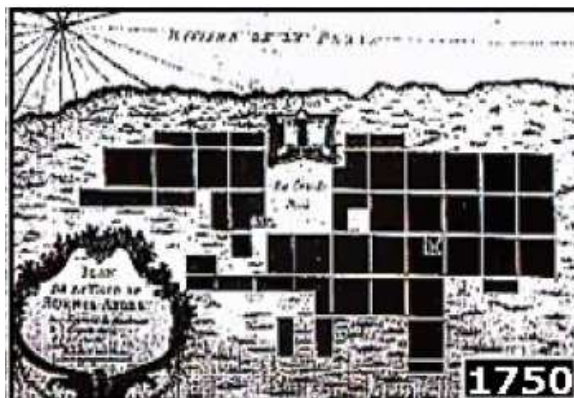


Figura 17: Traçado Urbano de Buenos Aires, 1750

Fonte: GIACOMET, 2012

Esta organização, segundo Sustersic (1999, p. 254) já foi proposta por P. Diego Torres, em 1609, e pela primeira vez implantada nas reduções do Guairá como pode se verificar na planta da redução de Santo Inácio de 1610 (figura 18). Percebe-se aqui a aquiescência às determinações legais – ordenanças e instruções – por parte dos padres jesuítas, mas também a conciliação entre um espaço rural no interior da quadra e um espaço urbano na frente da rua.

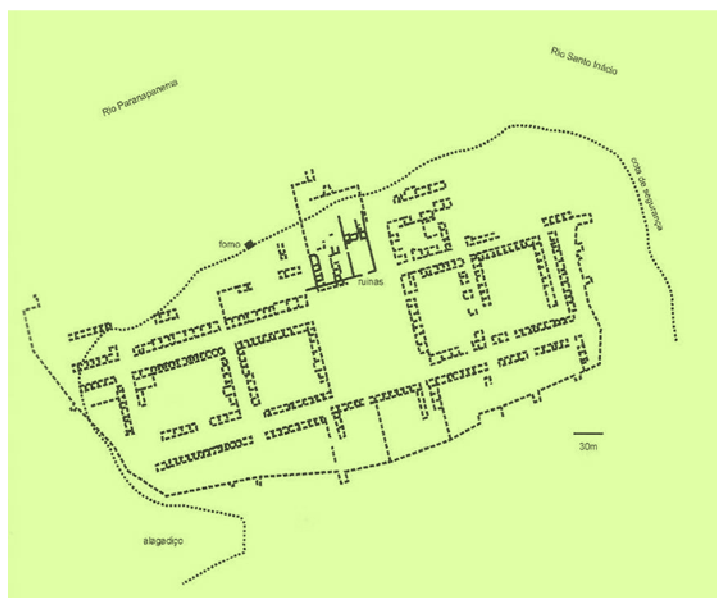


Figura 18: Planta da Redução de Santo Inácio no Espaço Guairá, 1610

Fonte: SCHMITZ, 2009

O sistema de malhas ortogonais é gerado a partir da praça central, com rigidez nas suas linhas, fazendo este centro um fato presente e marcante em todos os povoados jesuítas. Mas, diferentemente das praças espanholas (e em partes portuguesas), a praça central jesuítica tem sua principal função não no comércio, e sim no convívio social focado nas ações de pregação. Consequentemente, o templo religioso serve como cenário vertical para a praça horizontal, dando a esta configuração “praça-igreja” uma espacialidade que gera emoções coletivas compartilhadas entre jesuítas e guaranis. Em contraponto, no espaço interno da igreja aflora o sentimento introspectivo individual. Desta maneira se realiza a diferenciação entre espetáculo externo e catequização interna, ambas estruturadas pelos jesuítas. Por esta razão, também o ambiente interno da redução tinha que ser separado do mundo externo. Porém, o espaço central da redução em muitos casos sofre adaptações naturais de acordo com o sítio em que se implantou a redução. Assim, sempre se procura localizar a praça num nível amplo e plano no sentido de favorecer a instalação dos edifícios para esta encenação, isto para não colocar em risco a propagação da fé. Este objetivo principal da obra jesuítica a - fé - foi passo a passo sendo sedimentada por meio de ações cotidianas, cantos litúrgicos, imagens e demais fontes passíveis de propagar o ideal jesuíta que se desenrolaram nestes espaços enquanto houve neles a participação jesuíta. (BARCELOS, 2000, p. 225; MÖRNER, 1994, p.142).

Enquanto a praça é muito assemelhada em todas as reduções, a organização das casas muda de uma para outra. As primeiras reduções no Paraná, pelo menos as conhecidas, dispõem ainda de quadras amplas com horticultura no seu interior. Nas reduções dos Trinta Povos as casas, geralmente cada casa abrigando entre 7 e 10 unidades familiares, são alinhadas em grupos paralelos. Os esquemas gráficos das reduções de Santo Ângelo, São Lourenço Mártir e São Luíz Gonzaga, por exemplo, todas integrantes dos Sete Povos das Missões (figuras 19,20 e 21), demonstram, este esquema de organização. Diferentemente da organização espanhola das cidades, as reduções não configuram estes pátios internos e sim, constituíam elas mesmas, os limites das vias de circulação interna. A rua é delimitada com

áreas cobertas (varandas) ao redor das habitações indígenas, bem como em grande parte das reduções incluindo ao redor dos limites do corpo da igreja e do cemitério. Assim poderia se circular entre os ambientes sempre protegido das intempéries e a vida cotidiana dos guarani desenrolava-se no ambiente coletivo.

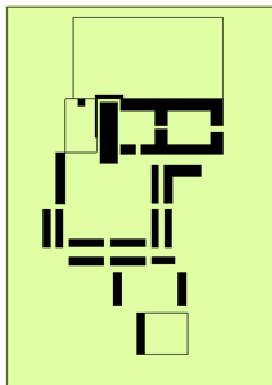


Figura 19: Esquema do Traçado Urbano da Redução de Santo Ângelo

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

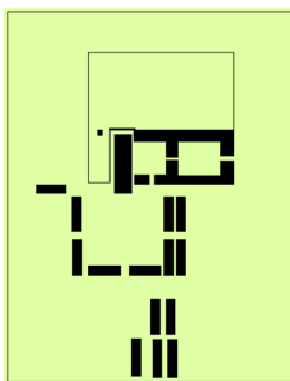


Figura 20: Esquema do Traçado Urbano da Redução de São Lourenço

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

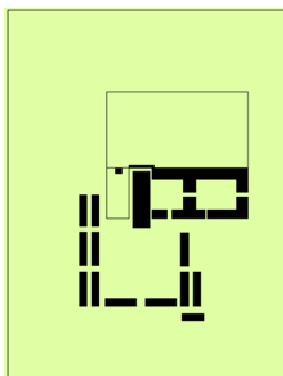


Figura 21: Esquema do Traçado Urbano da Redução de São Luiz Gonzaga

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

As edificações das instituições urbanas são destacadas de forma pragmática localizando-se perto das praças ou na periferia do corpo urbano. Assim, além dos edifícios da igreja, existem oficinas, escolas e a casa dos padres jesuítas (geralmente perto da igreja), o cabildo e o cotiguaçu (orfanato e casa das viúvas); algumas reduções ainda contam com ambientes específicos destinados à guarda das armas e pólvora, como o caso de São Lourenço, ou espaços destinados a uma biblioteca, como em San Ignacio Mini e Candelária.

A localização destas obras arquitetônicas não constitui uma regra fixa, fato que pode ser verificado principalmente pela localização do Cotiguaçu: este hora está localizado ao lado do cemitério alinhado ao corpo principal da igreja e à casa dos padres, como em São Miguel, hora recuado ao fundo do cemitério como em San Ignacio Mini, ajustando-se à topografia (figuras 22 e 23). Geralmente, o conjunto da redução também se adequa de acordo com a topografia e demais características do sítio, como mostra a redução de San Ignacio Mini com sua leve inclinação no traçado quadrangular da praça falseando a rigidez de sua geometria. Também o levantamento arqueológico na redução de São João Batista mostra uma adequação ao “plano em xadrez” e à disposição das edificações (figura 24). O Cabildo, por vezes, é concentrado no corpo das edificações dos indígenas, como em São Miguel, fato que só se percebe ao estudar a planta da edificação lateral à igreja. Porém, na maioria dos casos, o Cabildo é colocado de frente à Praça como em oposição de poderes caciques x padres ladeando o acesso principal da redução com a inserção de capelas menores, um esquema bem conhecido da cidade espanhola colonial. Alguns prédios específicos, como o cárcere de San Ignacio Mini (figura 23), ficam logo atrás das residências demonstrando uma exceção diante das demais reduções, assim como em Trinidad a presença marcante da igreja primitiva e de duas residências deslocadas do eixo central o que diferencia seu traçado, embora este ainda não estivesse completo devido ao fato da interrupção das missões pela expulsão dos jesuítas (figura 25).

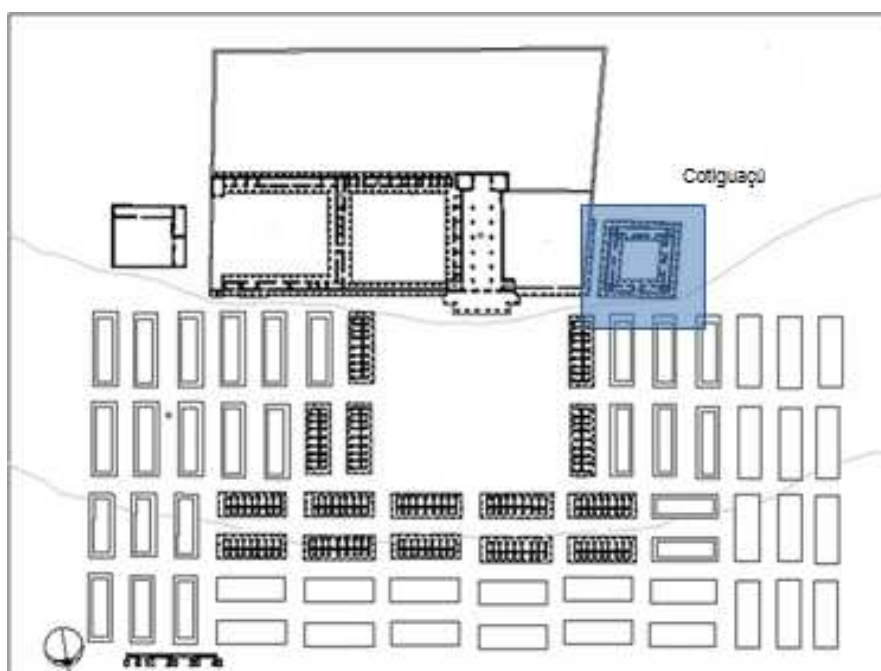


Figura 22: Planta da Redução de São Miguel com o Cotiguaçu em destaque

Fonte: adaptado de APS/Verona, 1997

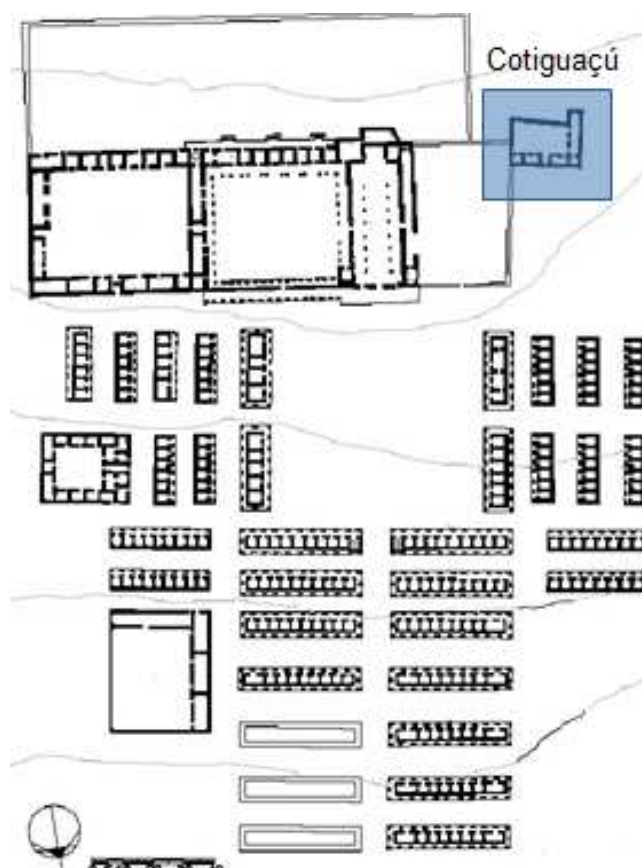


Figura 23: Planta da Redução de San Ignacio Mini com o Cotiguaçu em destaque

Fonte: adaptado de APS/Verona, 1997

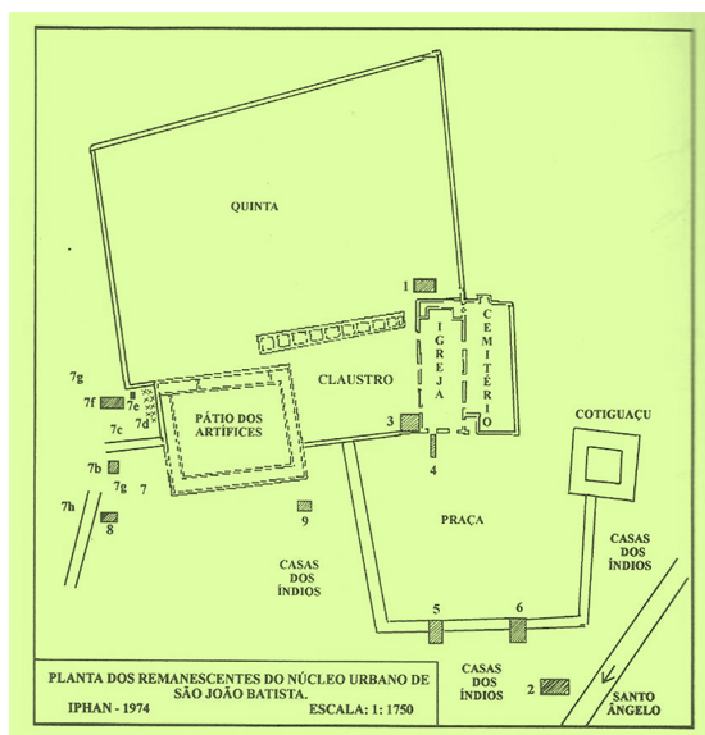


Figura 24: Levantamento arqueológico da Redução de São João Batista (Brochado, 1967-69; Kern, 1989-1990 e Souza, 1991)

Fonte: BARCELOS, 2000

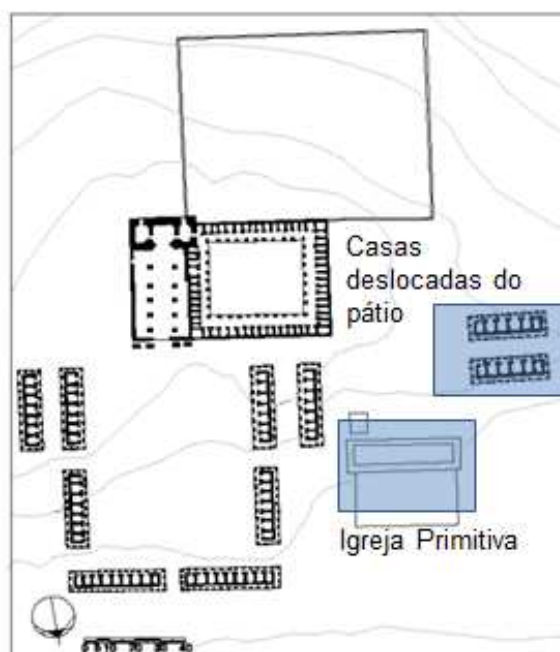


Figura 25: Planta da Redução de Santíssima Trindade com desaque para a igreja primitiva

Fonte: adaptado de APS/Verona, 1997

Além das obras do núcleo urbano, algumas edificações ficam fora dos limites do traçado devido à sua função específica. Isso vale, por exemplo, para os hospitais (visando minimizar as contaminações/contágios que foram em grande parte responsáveis pelo decréscimo populacional, por vezes com 20% da população doente), armazéns (onde se estoca a produção excedente bem como a de utilização cotidiana), albergues (*tambo*) e curral (destinado aos visitantes/viajantes), olarias e matadouros. Todas estas edificações fazem parte do espaço reducional planejado, mesmo quando sua localização esta fora dos limites tidos como “urbanos”. A sua conformação depende muitas vezes de uma reflexão analítica dos padres, pois as obras advindas de uma forma unilateral jesuíta influencia a nova forma de vivência. Infelizmente sabemos pouco sobre os guarani que viveram nas redondezas das reduções e mantiveram em partes sua vida original.

Entre as reduções existe ainda uma ampla rede de vias de comunicação provida por pontes e canoas a serviço das travessias; todas poderiam ser utilizadas de maneira coletiva e gratuita. Estes caminhos interligam os domínios das reduções e eram liberados aos espanhóis, porém como já dito anteriormente estes não tinham a permissão de adentrar ao povoado. Nas áreas rurais se fazem presentes poucas edificações arquitetônicas, mas devemos esperar ainda a existência de casas guarani que hoje não são mais preservadas. Entre as obras modernas constam as fontes de recursos hídricos e os açudes destinados à reserva de água para os animais. No caso das fontes, isso mostra as figuras a seguir (figuras 26 e 27), percebe-se a plena racionalidade do planejamento jesuíta, com níveis diferenciados sendo o primeiro destinado à água de beber, o segundo ao banho e o terceiro à lavagem de roupas.



Figura 26: Fonte Jesuíta próxima a Redução de São Miguel Arcanjo

Fonte: LUZ & MOZER, 2012



Figura 27: Detalhe dos desníveis na fonte próxima a São Miguel Arcanjo

Fonte: LUZ & MOZER, 2012

As dimensões internas de cada redução mostram-se assim não só vinculadas à necessidade local, mas também a uma lógica interna que muitas vezes, à exceção da igreja e da praça central, se refere à esfera de uma economia funcional com produção de massa para todos os moradores dos Trinta Povos, contudo, sem a influência do dinheiro. De acordo com o contingente humano necessário para a execução destes objetivos funcionais, a diferenciação intra- e interurbana segue a divisão do trabalho moderno. Assim, os povoados assumem suas funções no conjunto de uma rede urbana, através de profissionalizações específicas dos seus moradores que seguem assim, sob o comando da Ordem, a funcionalização da esfera econômica.

Mas existe também uma lógica de subsistência e autonomia individual para cada redução. Por isso, por vezes, se necessita – devido a novas demandas populacionais – a divisão de uma redução, pelo fato dos meios de auto-subsistência não podem ser garantidos na própria redução. Portanto, os jesuítas sempre tinham em mente um limite populacional de acordo com os recursos de catequese e recursos naturais para cada redução. Sempre procuravam nesta lógica manter um sistema de subsistência e auto-suficiência de cada povoado. Quando este limite estava próximo, ordenaram o desmembramento do povoado e novas reduções eram organizadas. A redução matriz depois mantinha certo controle sobre as demais, pelo menos no início, no sentido de prestar auxílio nas possíveis deficiências, mas logo quando o novo povoado torna-se auto-suficiente, este entra na lógica da divisão interurbana.

Um exemplo desta situação é a Redução de Concepción, erigida por meio da parceria de carpinteiros vindos da Redução vizinha de Itapúa. Quando, após alguns anos de sua fundação contava com mais de 500 famílias, contabilizando aproximadamente 2.500 pessoas, era completamente independente. O excedente populacional desta redução, juntamente com o da redução de Apóstoles, deu origem ainda aos povoados de São Miguel e São Luiz no lado oriental do rio Uruguai. Todos estes remanejamentos populacionais se devem à demanda por uma divisão quando a área cultivável ao entorno periférico da redução com suas hortas e culturas particulares e coletivas se esgota.

Um dos casos que exemplifica também a situação do entorno rural imediato se visualiza numa representação da redução de São João Batista na região do atual Rio Grande do Sul. Além do espaço urbano pode-se aqui observar as áreas circunvizinhas de produção (figura 28). Originalmente, a redução foi desmembrada da redução de São Miguel e, como fato particular, foi a primeira a ser formada por índios já cristãos. Na figura que segue se vê a área urbana circundada com espaços externos de cultura de milho e erva-mate, com os currais e os armazéns, com uma capela (rural) e, possivelmente, o hospital e albergue (*tambo*). Ainda se percebe a existência de fontes e uma ponte ligando o espaço reducional de São João ao campo aberto. Observa-se

também o limite envoltório da redução marcado por aspectos naturais como os rios e suas áreas marginais (BRUXEL, 1978, cap.06; BARCELOS, 2000, cap.04).

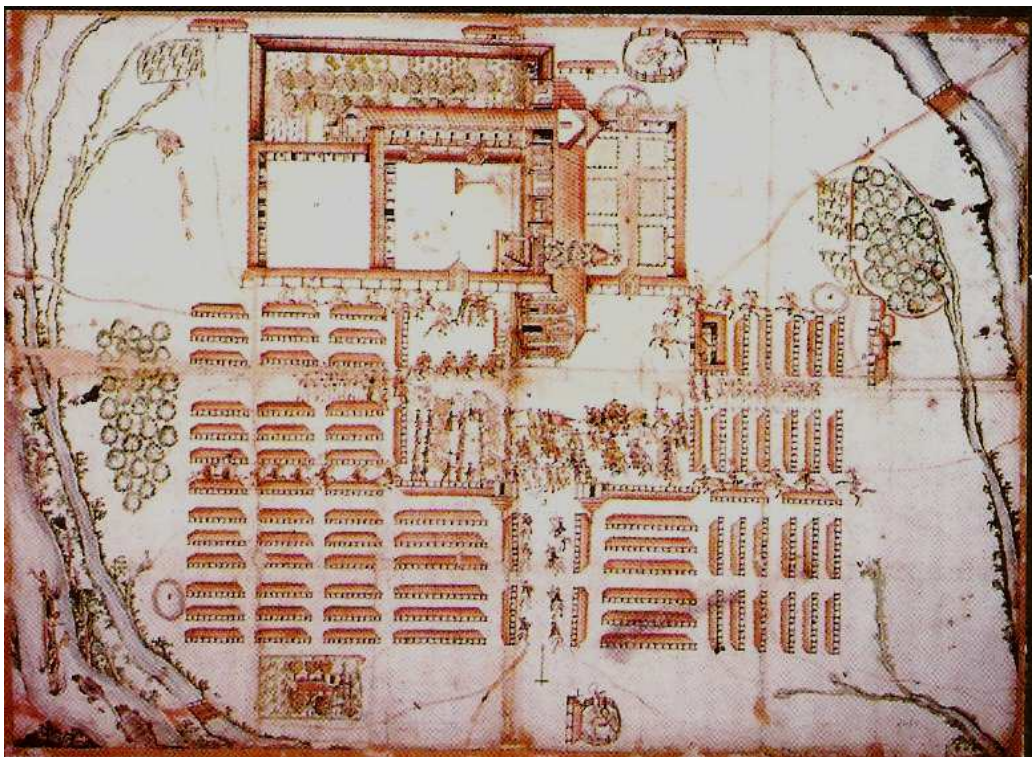


Figura 28: Redução de São João Batista e seu entorno imediato

Fonte: BARCELOS, 2000

Relembra-se que todas estas estruturas individuais de cada redução foram implantadas no território em forma de rede e, conforme visto anteriormente, existe uma logística particular interurbana que rege a organização reticular no espaço territorial e uma lógica de subsistência ao nível local. Este “comportamento geopolítico”, segundo Barcelos (2000, p. 161), influencia na escolha das localizações dos sítios. Embora estes, em geral, tenham sido extremamente cambiantes devido ao contexto das fronteiras coloniais, e também, por vezes, devido à falta de experiência na escolha do sítio, os jesuítas geralmente souberam muito bem explorar as potencialidades locais. Isto mostra que tal flexibilidade, ou melhor racionalidade, também é um elemento de sua ideologia e autonomia, mas dentro do sistema econômico e político de ação.

Nesta estruturação, podemos perceber que os aspectos culturais da vida cotidiana dos índios guaranis também são relevantes. Embora a cultura guarani não fosse homogênea, seus aspectos gerais tinham a mesma conformação e, assim, o uso coletivo da terra, a divisão do trabalho entre homens e mulheres, a prática da horticultura e principalmente seu caráter amigável fazem parte da estruturação dos espaços reducionais. Além da evangelização (espiritual), aspectos voltados às questões econômicas e políticas (mundanos) são trabalhados de maneira cuidadosa dentro do cotidiano das missões. O fato dos jesuítas terem se tornado tutores dos índios não significou que se responsabilizaram apenas pela simples subsistência para uma vida digna, mas que eles mesmos, de forma dialógica sempre pensaram sobre uma construção sócio-geográfica em várias dimensões. Isto define as reduções como uma “obra de arte ética” com sua própria dinâmica interna (Bruxel 1978, p. 95-103).

Depois da investigação do espaço arquitetônico na redução, o qual representa a forma do entorno e a fonte da racionalização deste espaço, queremos ainda investigar a organização temporal do cotidiano na redução. Acredita-se que isto colabore para compreender a vida interna completa dentro das condicionantes estruturais e materiais. Neste sentido, é interessante ver como se estruturam as ações cotidianas entre atividades religiosas e econômicas, ambas desenvolvidas por jesuítas e guarani dentro das comunidades. A nosso ver, no fundo se auto-representa na construção das reduções a transição entre a religiosidade medieval, numa versão agora modernizada, e a economia pós-feudal, com fortes características funcionais do crescente mercantilismo. Assim, as idéias jesuíticas encerram de um lado uma evolução medieval, e iniciam de outro uma época moderna, quando estabelecem relações sociais que, mais tarde, no século XVIII alcança o nível do Estado absolutista iluminado. Contudo, chama a atenção que nenhuma dessas atividades (religiosas e mercantilistas) possui uma relação direta com a natureza do exterior. Assim, mostra-se que o processo da urbanização também é um processo de alienação no cotidiano (não-urbano) dos guarani.

A partir dessas idéias, a estética da ética (temporal) na redução depende de várias dimensões (Apêndice IV). Em geral, ela é gerenciada pela estruturação das horas religiosas, em conjunto com as atividades econômicas

e horas sociais (chimarrão). As atividades de cada pessoa iniciam com o raiar do dia, aproximadamente às 4:00 horas da manhã, a partir de onde cada grupo social (padres, integrantes do cabildo, adultos e crianças) passa a desenvolver suas atividades específicas já pré-estabelecidas. O toque dos sinos, às cinco horas, é o primeiro sinal para a coletividade. Esta se confirma, às 5:30, através da Santa Missa de uma duração de uma hora e meia. Depois, a comunidade se dispersa conforme suas funções específicas para seus trabalhos. As crianças atendem a escola (de grande importância para a formação no catolicismo e para a participação na missa, o que inclui a formação musical e teatral), enquanto os adultos (geralmente homens) se dedicam ao trabalho nas oficinas, e as mulheres fazem grande parte da agricultura ou as refeições. As 11:30 as pessoas se reúnem de forma particular com o chimarrão, o que é seguido às 12:00 pelo almoço de uma hora. Para toda a comunidade existe depois uma hora de descanso às 13:00. Das 14:00 até 17:30 aproximadamente continuam os respectivos trabalhos, cujo fim novamente está marcado por uma atividade religiosa: o Rosário (muitas vezes neste horário acontecem também os enterros). Depois, às 19:00 horas mais uma roda de chimarrão, e às 20:00 se organiza o jantar. Duas observações do cotidiano são ainda importantes neste sentido. Primeiro, as crianças assumem muitas funções na apresentação das atividades religiosas, o que demonstra a porta de entrada da transformação intelectual da sociedade guarani pelos padres e estes tem que se preocupar muito com os enfermos e mortos, o que mostra a precariedade de saúde na época.

Além de uma sequência cotidiana existe também uma sequência anual. Nesta divide-se o tempo, de maneira geral, por uma marcação precisa em dois períodos específicos: a primeira metade, onde se intensificam as ações industriais e os aprendizados nas oficinas (geralmente entre 30 a 40 ofícios), e a segunda metade onde o foco passa a ser a cultura da terra. Sendo assim, o primeiro semestre é o período mais propício para se iniciar os trabalhos de construção e reformas, os quais são desenvolvidos de forma mais lenta no segundo semestre devido à retirada de trabalhadores para atuar na produção rural. O início do ano também é marcado pelas ações de comércio com a exportação de erva-mate (aproximadamente 80% da carga), melado e açúcar,

algodão e demais itens advindos da cultura da terra e também do gado missioneiro (excedente que não afetava a subsistência das reduções). Estes são levados e vendidos nas cidades coloniais de Santa Fé e Buenos Aires, onde se adquiria também as ferramentas e demais matérias-primas necessárias aos trabalhos dos ofícios (BRUXEL, 1978, p. 73; BARCELOS, 2000, p. 256). Podemos falar aqui de dois aspectos de urbanização, um aspecto interno e um regional.

Um caso específico e destacado é a criação do gado missioneiro nas Estâncias Jesuíticas. Quando os Sete Povos das Missões retomam a expansão da área oriental do Uruguai, as estâncias passam a fazer parte desta nova dinâmica organizacional vinculada ao cotidiano reducional. Assim, as famílias guaranis são vinculadas à pecuária nas seguintes reduções: La Cruz, Yapejú e Concepción no atual território argentino e São Borja, São Miguel, São João, São Lourenço, São Luiz, Santo Ângelo e São Nicolau em terras atualmente brasileiras. Este agrupamento de reduções pode ser interpretado como o principal espaço de produção rural no contexto dos Trinta Povos. O gado é dividido de maneira uniforme nos povoados e, além de prover a carne, também é utilizado como elemento fundamental na lavra dos campos. Ainda representa a base para o uso do couro como material de confecção de artesanato, selas e arreios bem como elemento de vedação de portas e janelas. Além do gado, a criação conta com rebanho de ovinos de onde, além da carne, se aproveitava a lã. Equinos são utilizados como meio de transporte cotidiano e nas batalhas, sendo também fator importante na própria lida com o gado. Como podem ser verificados nas informações presentes no Apêndice III, estes rebanhos que possuem um número significativo de cabeças, fundamentam a organização dos jesuítas no sentido de garantir a subsistência dos povoados. Como a criação do gado não faz parte de todo espaço reducional, representa uma interligação funcional entre os povoados, induzindo uma crescente mobilidade dentro das cidades e também ao exterior das reduções. Assim, sua dinâmica integracional contradiz a dinâmica da subsistência de cada redução.

Mencionamos que criação das estâncias também inclui o gado solto, nas Vacarias. Nestes espaços se configuram ao longo do processo missioneiro lugares no exterior natural como em Vacaria do Mar, Vacaria de São Gabriel,

Vacaria do Rio Negro e Vacaria dos Pinhais. O gado advindo desta produção é aliado ao das estâncias e alimenta a economia coletivista em geral.

Para melhor compreender a totalidade da rede de empreendimentos jesuítcos, apresentamos um Quadro Geral das reduções da Região Platina, bem como um mapeamento da evolução espacial das reduções que nasceram no Guairá e finalmente resultaram em sua máxima extensão nos Trinta Povos das Missões. Este quadro se encontra no Apêndice III, apresentando para cada redução a síntese de características principais, como a data de fundação, jesuítas responsáveis, sua população no auge do processo missioneiro e demais observações gerais que proporcionam um panorama geral dos Trinta Povos.

Diante deste panorama nossa análise revela que o espaço missioneiro representa um profundo nível de organização que os jesuítas chamam “*modo nostro de proceder*”. Isso justifica também a preocupação arquitetônica tripla: esta primeiro se refere à conformação informacional e emocional dos guarani (sistema de conhecimento, liturgia, música, leitura), segundo se preocupa com a massificação da produção através de uma arquitetura extremamente racionalizada, tanto para a subsistência interna como para a exportação e inserção no mercado (armazéns, oficinas, etc.) e, terceiro, sustenta a organização regional com uma ampla rede de poder que consolida o empreendimento jesuíta frente aos poderes seculares e da Igreja católica.

Devemos mencionar também que no fundo desta visão em grande parte européia e Cristã, existe também de maneira muitas vezes inalcançável e não reconstruível para uma pesquisadora moderna, a formação do mundo guarani perante esta nova situação. Com certeza não podemos dizer, devido a esmagadora maioria dos indígenas na redução, que os próprios mecanismos sociais indígenas herdados do passado não funcionam mais. Todavia, avaliar aquele mundo seria muito especulativo, porque o discurso dos jesuítas em muitas ocasiões ofusca este lado, submetendo este mundo ao “formismo reducional” (conforme Maffesoli).

Os mecanismos deste “formismo” diferenciado se reproduzem na diferenciação social em contraste com a integração funcional. Assim, esta forte

estruturação religiosa e econômica deixa poucos espaços livres para um formismo autônomo (?) dos guarani. A ética jesuíta apresenta-se aqui, apesar da busca de uma união entre o mundano e o espiritual, no espaço das reduções de forma bastante autoritária.

Todo este processo foi proposto e induzido pelo fundador da Ordem, que declarou ser este formismo uma “virtude”. O foco do treinamento intenso (exercícios!) se fez claramente presente no campo de atuação missionária nas Américas, tornando as reduções uma obra da ética preformada. A firmeza e a autoridade visíveis na prática das ações pastorais jesuíticas foram a base da organização social interna, criando assim um espaço bastante contraditório. Enquanto quase todas as decisões dos jesuítas eram permeadas pela coerência de procedimentos éticos internos, os jesuítas em relação aos indígenas se confundiram no cotidiano de uma mestiçagem, enquanto os enfrentamentos com o exterior criaram rejeições que resultaram internamente numa forma bastante dialógica na formação das atividades dos indígenas (EISENBERG, 2000, p. 40).

Portanto, a grande incógnita até hoje consiste em de que forma os próprios guarani conciliaram suas contradições, resultados deste processo de colonização. Percebeu-se que o amálgama das duas culturas se deu provavelmente de forma visual. Isso se realiza no ambiente organizado que vários autores denominam o “espaço barroco” (BRANDÃO, 1999; BOLLINI, 2009; GRUZINKI, 2006 dentre outros). Com certeza, o barroco trouxe uma ideia ideológica, na qual o homem seria uma figura prefigurada que se treina na permanente repetição do cotidiano. Mas, percebe-se também, que os processos da liberdade individual e da criatividade aparecem no meio deste empreendimento, isto tanto na comunicação entre jesuítas e indígenas, como na conjunção de atividades corporais. Como infelizmente não sabemos muito sobre os debates no outro lado do contato cultural – nem todos os guarani viveram nas reduções – esta conexão de dentro do mundo fechado se abre para o mundo exterior não apenas pelo lado do Estado mercantilista, mas também direcionada a uma rede de outros grupos que alimentaram, em povoados isolados na periferia, este mundo barroco. Assim, o elemento ético-estético por parte dos jesuítas pode ser apenas a concentração de evoluções

que, sim, formaram essa barroquização também em outras partes da sociedade colonial.

Com certeza, o barroquismo vai além da real materialidade construída no território da Companhia de Jesus e inclui o espaço espiritual. Nele, agiram também os guarani, assim como na materialidade jesuítica existe também uma espiritualidade guarani. Por isso, observamos a ambiguidade do sistema organizacional das reduções com suas contradições entre abertura e fechamento. Isto se refere também às obras arquitetônicas e ao espaço urbano. Descortina-se, assim nesta pesquisa, um campo da estética não-funcional, um formismo na idéia de Michel Maffesoli.

6.6 As modulações espaciais na tipologia arquitetônica dos templos jesuíticos-guarani

A ferramenta mais propícia para entender a dimensão do formismo religioso e emocional das reduções é a arquitetura. Nela se reproduz uma relação clara entre os elementos funcionais e os elementos artísticos emocionais (Eco, 2007). A arquitetura jesuítica latino-americana ganhou nesta perspectiva sua mais sofisticada expressão quando obteve, na construção da obra de arte social chamada “reduções”, um sucesso econômico e organizacional com a consolidação dos Trinta Povos na primeira metade do século XVIII. Por isso, os templos erigidos ao final do século XVII e início do século XVIII serão considerados artefatos adequados com seu extremo requinte de detalhes para compreender esta dimensão de uma geografia cultural. Contudo, não entendemos estes objetos na sua objetividade, mas como “formas simbólicas” (CASSIRER, 2001a) que reúnem formas de vivência com formas estéticas.

As obras arquitetônicas jesuíticas no espaço missioneiro e, principalmente suas ornamentações, são obras de dois grupos de artistas. O primeiro grupo são os arquitetos que chegaram ao espaço missioneiro a partir do final do século XVII, como José Brasanelli por volta dos anos 1690 (Igrejas de São Borja, Itapúa, Loreto, Santa Ana, São Xavier e São Inácio Mini), Juan Batista Prímolli (Igrejas de São Miguel, Trinidad e Concepción) e Antonio

Forcada (Igrejas de Jesú, São Luis, San Inácio Guaçú e Santa Rosa) por volta de 1700 (BOLLINI, 2009; SUSTERSIC, 1999; CUSTÓDIO, 2011). O outro grupo é vinculado ao grande número de estátuas e ornamentos, onde artistas indígenas na sua crescente auto-consciência após a vitória na Batalha de Mbororé em 1641, atuaram como artistas plásticos na modulação destes espaços arquitetônicos. Cabe ressaltar que durante todo este período não havia mais a necessidade premente do “convencimento” missioneiro dos indígenas por meio da arquitetura, pois agora os guarani já eram considerados em sua grande maioria cristãos católicos. Assim, foram as próprias idéias esculturais destes novos cristãos que, guiadas pelos arquitetos citados, conformam as mais expressivas obras do espaço missioneiro. O trabalho destes índios cristianizados refletia o sentimento guarani-cristão perante o espaço religioso. Em síntese Bruxel (1978) declara que “... y La iglesia, ao final, era de ellos!” (p. 62).

Sendo assim, percebe-se que muitas interpretações que buscam enquadrar estas obras em estilos, linguagens e denominações simplistas numa compreensão europeia, reduzem seu significado a uma visão restrita da arte, sendo esta influenciada pela compreensão da arte europeia e burguesa a qual subentende que a arte pode ser interpretada apenas de forma meditativa com uma estética estática, na qual a obra é autônoma. Contudo, a cultura arquitetônica das reduções e as reduções em geral como obra social são obras em movimento baseadas em relações, quer dizer, elas se baseiam, numa estética que está embutida na ética.

A conciliação entre movimento e estática também faz parte dos estilos do maneirismo e do barroco. Assim, o que parece de primeira mão uma diminuição do papel dos guaranis nas obras realizadas numa visão funcionalista, pode ser resgatado através da investigação de expressões plásticas em relação a vida cotidiana indígena. Este aspecto da influência indígena foi pouco explorado até agora no debate científico. Porém, já nos primeiros documentos jesuíticos e europeus (incluindo os escritos de Montoya, 1639) apresentam as denominadas “choças”, casas guarani como fruto de uma “precariedade” construtiva devido ao seu material de construção, madeira e palha. Longe desta visão castradora, Sustersic (1999) destaca o “dote” guarani

(p. 251) quando se refere à influência indígena na aplicação de técnicas construtivas tradicionais nas obras reducionistas. Estas técnicas foram apropriadas pelos jesuítas em traços, linhas e formas para formar um sincretismo entre duas (ou mais) culturas em uma comunhão expressiva, na qual se reuniram formas simbólicas (seguindo o conceito de Cassirer) com seus respectivos valores ideológicos e físicos. Assim, as obras jesuíticas são o vestígio de uma comunicação da época. Alerta-se que a visibilidade dos templos jesuítas hoje muitas vezes possui como característica física a ruína. Por isso, percebemos apenas fragmentos que não foram extintos por completo e que preservam apenas alguns elementos de suas características originais. Porém, acredita-se que isto seja suficiente para poder vislumbrar o ambiente geral neste território jesuítico - guarani.

A compreensão da dinamicidade das reduções vincula-se a uma apreensão das transformações na arquitetura jesuítica. Por isso, se sintetizam a seguir os períodos de evolução da tipologia arquitetônica segundo Sustersic (1999, p.249-273). Neste sentido é importante observar a expansão do espaço jesuítico, se iniciando a partir de 1610 com algumas fundações ao longo da rede hidrográfica, se proliferando nos anos 1620 no Guairá e nas vizinhanças do Rio Uruguai, e nos anos 1630 se expandindo ao atual Rio Grande do Sul. Com exceção das reduções na bacia entre o Rio Paraná e o Rio Uruguai, todas as reduções tinham um caráter efêmero. Apenas a partir dos anos 1640, o espaço jesuítico se consolida para os 30 povos.

Inserindo a arquitetura nesta expansão temporal e espacial, observamos uma tipologia arquitetônica originária deste processo em etapas específicas, desenvolvida por Darko Sustersic. Este autor, arquiteto e historiador da arte, é professor da Universidade Nacional de Buenos Aires e Investigador Superior do Conselho Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – CONICET. Sustersic diferencia as obras arquitetônicas relacionando-as por períodos específicos dentro do contexto colonial. Percebe-se que sua proposta é embasada em fatos sociais, culturais, políticos e econômicos os quais passam a refletir nas expressões arquitetônicas adotadas ao longo do processo das reduções. Soma-se a ele também Alcides Gomez (2006) que traz em suas pesquisas uma classificação de maneira mais sutil.

Ainda, Ramón Gutiérrez (1987,2012) se aprofunda mais no material sobre a História Urbana das Reduções Jesuíticas Sul-americanas, onde o autor descreve também as obras de Chiquitos.

1ª etapa (1610 a 1641) e 2ª etapa (1641 a 1695): O batismo da arquitetura vernácula e a consolidação do espaço missioneiro.

No início das ações missioneiras, ainda no espaço Guairá, se destacam os materiais e técnicas locais advindas da cultura arquitetônica guarani que foram apropriadas pelos jesuítas e que demonstram a alta capacidade técnica destes povos “primitivos”. No entender dos jesuítas, estas obras tinham ainda a “alma da selva” em seu interior. Este comentário surge pelo uso de troncos de árvores como pilares internos e a cobertura em material natural (folhas) ofertando um aspecto de floresta ao interior das obras. Devido ao fato de não haver vedações verticais dos grandes vãos gerados pela estrutura esbelta, além da cobertura em palha (folhas de palmeira), constituía um espaço visual permeável e sem limites rígidos entre interior e exterior (figura 29). Todas estas obras foram, devido à fragilidade de seu material constituinte – madeira e palha – totalmente dizimadas em meio aos incêndios e ataques bandeirantes no Guairá.



Figura 29: Detalhe da 1ª Etapa da Tipologia Arquitetônica Jesuítica-guarani

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

Na segunda etapa persiste a utilização de troncos como pilares. A obra da Redução de San Xavier em Chiquitos na atual Bolívia preserva ainda estes

aspectos da expressão guarani. Nela, a estrutura em madeira (com detalhes torneados) e a cobertura em duas águas, já com o uso de telhas cerâmicas, ainda mostra a antiga compreensão espacial deste espaço religioso, mas já com elementos de uma compreensão mais européia. Um exemplo desta segunda etapa pode ser observada na imagem da igreja da Redução de Santiago da segunda metade do séc. XVII no atual Paraguai, hoje não mais existente (figura 30).



Figura 30: 2ª Etapa Tipológica, Templo da Redução de Santiago, 1669

Fonte: TRENTO, 2007

A expressão característica da segunda etapa inicia a partir da vitória dos guaranis na batalha de Mbororé (1641). Neste momento, novos valores dentro dos princípios propagados pelos jesuítas, tornaram-se elementos da ação missional. Em termos tipológicos, diferentemente dos sistemas europeus, as obras arquitetônicas guarani iniciam pela elaboração da cobertura, e só ao final se vedam as paredes. Esta inversão do processo construtivo pode ser vista como uma expressão da procura por proteção na natureza (sendo aqui o Deus pai um protetor), enquanto os europeus viram nas suas obras uma construção que reproduz a obra de Deus e onde se pode louvá-lo.

No âmbito deste compromisso, a estrutura da igreja ergue-se em pilares de troncos que acabam por definir uma forma retangular que é organizada em naves central e laterais, espaços que, segundo Burden (2006, p. 238) definem-se pelos corredores laterais paralelos à nave central separados desta por arcadas ou colunatas. A presença desta estrutura de viés guarani fornece um espaço interno amplo e fluido, onde o observador num mesmo olhar permeia

toda a igreja. Trata-se de uma inovação em relação às obras européias de grossas colunas e paredes de pedra. Esta é uma característica importante, pois ela mostra que as primeiras expressões em terras americanas surgem distintamente e aleatoriamente das correntes européias. A atitude perante o espaço distingue-se da visão européia onde por meio de sua planta/desenho não se criam barreiras físicas e visuais definidoras do espaço interno e externo.

Na América a postura foi de equilibrar os ambientes deixando interior e exterior em harmonia abaixo da grande cobertura. Esta metodologia construtiva já era utilizada anteriormente à chegada dos jesuítas nas casas religiosas e também habitacionais. As “og guaçú”, como são conhecidas, eram erigidas de forma a consolidar a estrutura interna que fornecia o suporte à cobertura e somente após a finalização desta etapa eram feitas as amarrações da palha que cobria os madeirames do telhado e as paredes laterais, sendo que a última estrutura já define a varanda do pátio externo.

Ao se evoluir para a segunda etapa da arquitetura missioneira, o templo passa a ser coberto com telhas cerâmicas e vedado com material mais resistente (veja, por exemplo, A Igreja da missão de San Xavier no atual território da Bolívia). Aqui se demonstra a riqueza de ornamentos e detalhes técnicos – estruturais e pictóricos – característicos do amálgama cultural e da presença também dos primeiros construtores jesuítas (figuras 31 a 34).



Figuras 31 e 32: 2ª Etapa Tipológica, exterior e interior da obra da Missão de San Xavier

Fonte: G. Groesbeck ,UNESCO, 2012



Figuras 33 e 34: 2ª Etapa Tipológica, detalhes da Igreja da Missão de San Xavier na Bolívia

Fonte: G. Groesbeck, UNESCO, 2012

Os documentos referentes às Missões do Guairá, que fazem parte da segunda época estilística, trazem relatos sobre as ações do P. José Cataldino na obra de San Ignacio ainda no espaço Guairá. P. Ruiz de Montoya acompanhou e descreve a construção da igreja de Loreto no Guairá, P. Roque Gonzales era responsável pela construção das igrejas de San Ignacio Guaçu e Yapejú e P. Silverio Pastor construiu aliado aos guaranis a igreja de São Nicolau, dentre outros. Porém, não se encontram relatos sobre os mestres construtores guaranis, fato que os coloca numa interpretação passiva diante das ações dos jesuítas. Por meio desta pesquisa, contudo, espera-se enaltecer sua participação.

Este desenvolvimento demonstra que os primeiros jesuítas longe de improvisar obras aleatórias fizeram uso do conhecimento milenar dos construtores guaranis na adoção das técnicas construtivas e materiais. Por isso, tendo em vista esta cultura arquitetônica autóctone, não surpreende o tamanho, a qualidade e a rapidez de execução na construção destes templos. Em relação ao tamanho das obras religiosas cabe ressaltar que as igrejas foram capazes de abrigar povoados inteiros, como a da redução de Loreto no Guairá que em 1615 era constituída por 1.150 habitantes (Sustersic, 1999, p. 250) e possuía seu Templo como representativo da primeira etapa construtiva da arquitetura jesuítica-guarani.

3ª etapa (1695 a 1730) e 4ª etapa (1730 a 1768): as igrejas com uma nova organização espacial interna.

No auge da consolidação jesuítica, entre os anos 1695 até 1768 (etapas 3 e 4), os jesuítas utilizaram arquitetos da própria ordem para suas edificações.

Num primeiro momento (3º etapa), o irmão Brassanelli construiu obras arquitetônicas que passaram a contar com ornamentos e detalhes construtivos da mais alta expressão artística dos guarani. Este reflexo da arte indígena serve para refletir seu próprio espaço cotidiano na obra religiosa. Devido a essa aproximação entre religião e cotidiano, as obras jesuíticas passam a contar com um caráter mais escultórico, principalmente nas fachadas (européias!) agora erigidas em pedra, enquanto o teto de duas águas (indígena) mantém ainda a expressão da cultura guarani. Assim, a fachada principal é vedada por elementos esculturais trabalhados em cantaria o que enriquece a obra de detalhes ornamentais. A madeira fica reservada às estruturas internas de sustentação do telhado, mas que passam a receber forros em que se definem abóbadas e são ornados com trabalhos pictóricos. Também com madeira se esculpem retábulos, imagens e mobiliários, todos trabalhados pelas mãos dos guaranis missioneiros. Por diversas vezes, estas obras foram solicitadas a fazer parte de trabalhos nas cidades de Buenos Aires e Assunção, assim a arte jesuítica também deixou vestígios em retábulos e demais elementos de carpintaria e marcenaria nos espaços urbanos não-jesuítcos.

A terceira etapa arquitetônica se alia principalmente a ação de Brassanelli que construiu primeiro a igreja de São Borja e depois as igrejas de Itapúa, Loreto, Santa Ana, São Luis, São João Batista (figura 35) e finalmente a mais expressiva delas, San Ignacio Mini (figura 36).

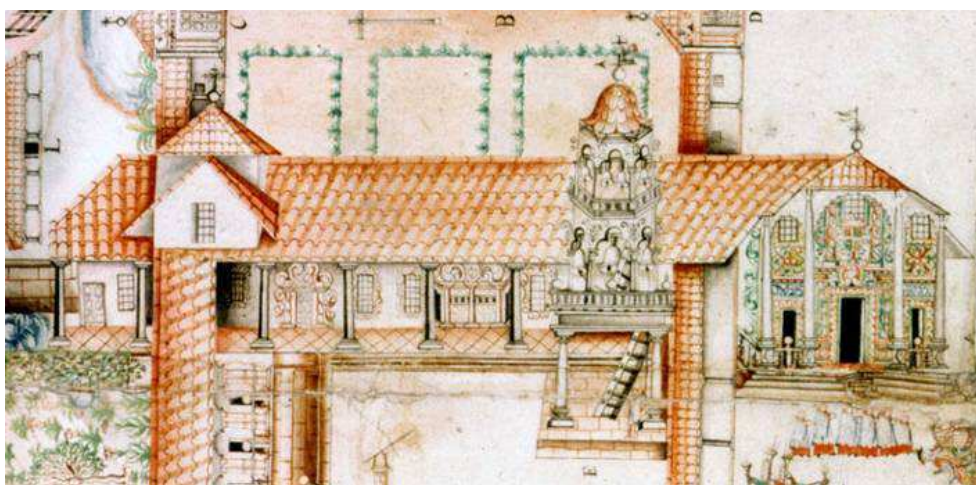


Figura 35: 3ª Etapa Tipológica: Detalhe da Igreja de São João Batista, 1697

Fonte: KERN, 2012

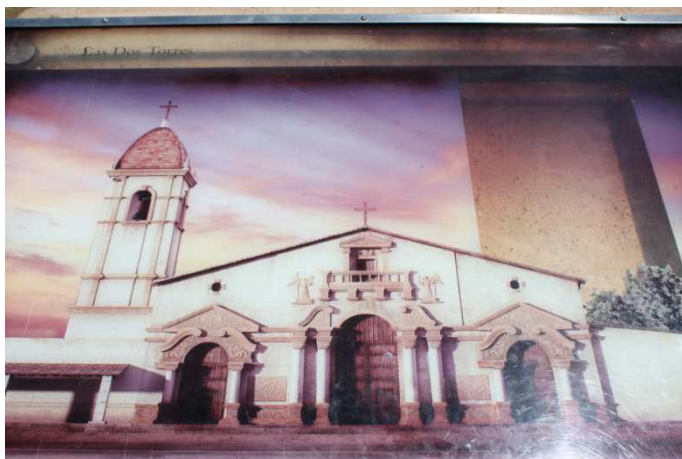


Figura 36: 3ª Etapa Tipológica: Igreja de San Ignacio Mini, 1696 (reconstituição).

Fonte: acervo turístico de San Ignacio Mini, 2012

O impulso renovador deste arquiteto jesuíta supera em muito a simples inserção de pinturas e esculturas nas fachadas, com um desenho específico das obras arquitetônicas. Aqui, o destaque foi a inserção da cúpula – meia laranja – que, na parte externa do edifício, surge como uma pequena torre quadrada acima da cobertura o que se pode observar na figura anterior em São João Batista. Esta cúpula era elaborada e sustentada sobre altos pilares em madeira, pois a falta da cal limitava trabalhos inteiramente em pedra aos moldes europeus. Sendo assim, a técnica construtiva ainda permanece de expressão guarani, pois a estrutura é elaborada anterior às vedações como as primeiras obras missionárias com a única diferença das paredes serem erigidas em pedra e ligadas por argamassa de barro. Esta técnica pode ser observada na igreja de San Ignacio Mini (figuras 37 a 39) onde se pode perceber o ritmo marcado pelos nichos destinados à estrutura em madeira a qual não mais existe, porém deixa impressa sua presença por meio dos vazios das paredes.



Figuras 37 a 39: 3ª Etapa: Igreja de San Ignacio Mini e os nichos da estrutura em madeira

Fonte: Elaborada pela autora, 2012

A planta da igreja de San Ignacio Mini deixa observar como na proposta de Brassanelli o espaço interno é encerrado por grossas paredes de pedra, isolando de maneira efetiva o interior ao exterior. No esquema que segue buscou-se pontuar estas inovações na arquitetura dos templos jesuíticos-guarani da terceira etapa tipológica (figura 40).

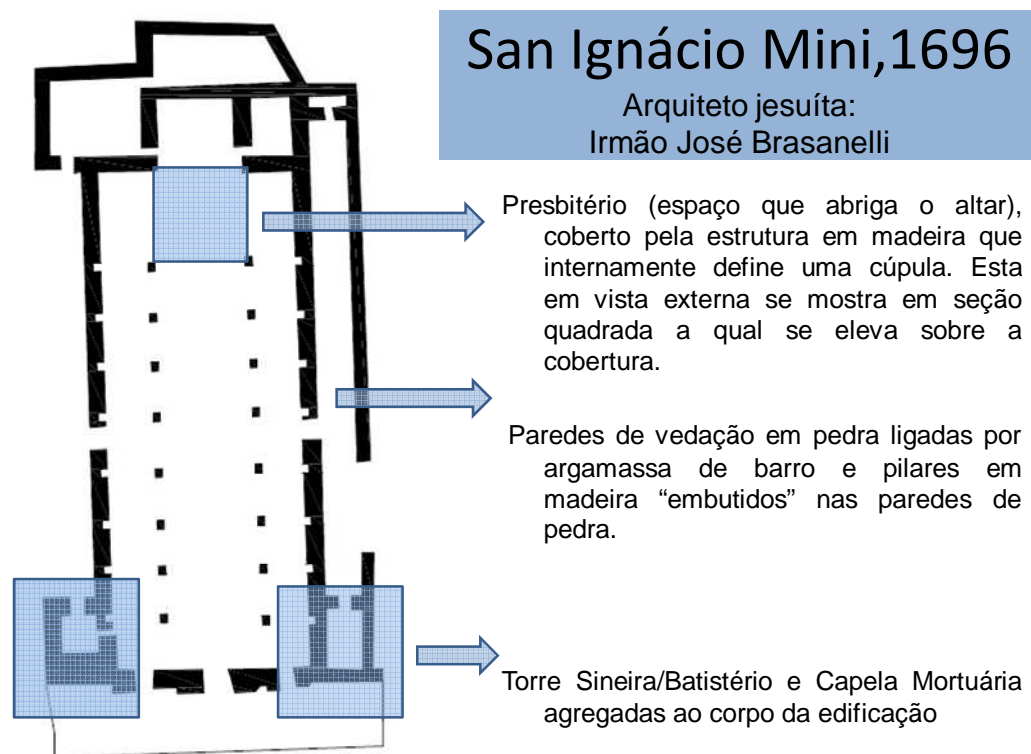


Figura 40: 3ª Etapa: Planta da igreja de San Ignacio Mini, 1696

Fonte: Elaborada pela autora, 2012

A quarta e última etapa corresponde ao período entre 1730 e 1768, encerrado drasticamente pela expulsão dos jesuítas do continente americano. Esta etapa possui como maiores expressões as igrejas de São Miguel das Missões (1745) e de Santíssima Trinidad (1747). Ambas as igrejas foram obras dos arquitetos jesuítas Juan Bautista Prímoli, Irmão Forcada e padre Pablo Danesi. A chegada do irmão Prímoli marca uma transição no uso de recursos técnicos característicos da arquitetura vernacular guarani. O arquiteto Prímoli chega à região das missões com 57 anos, fato relevante quando se compara a Brassanelli que ao iniciar seus trabalhos na América contava com 33 anos.

Sustersic (1999, p. 268) destaca neste sentido o ímpeto do arquiteto em materializar suas propostas de maneira rápida e incisiva. Seu desejo era erigir em terras americanas uma igreja moderna com abóbodas e cúpulas materializadas através de seus próprios projetos, fato que ainda não havia sido possível. Por isso, não se deixava impressionar pela falta de cal como ligante, mas – na igreja de Trinidad, a qual infelizmente não é possível de se verificar pelo fato de ter desabado e encontrar-se em ruínas, foi responsável por transformar o espaço arquitetônico como um todo.

Seu projeto para a igreja de São Miguel retrata esta intenção por meio da proposta de três naves, cruzeiro coberto por abóbodas e arcos sustentando um tambor (base de seção circular) encimado pela cúpula. O sonho de Prímoli acarretou um embate frente às reservas do Pároco irmão Francisco Ribera. Estes conflitos resultaram na retirada de Prímoli da redução de São Miguel antes do término de seus trabalhos que passaram a ser finalizados pelo irmão Ribera. Esta é a explicação da sobreposição de elementos (figura 41 a 43) com a junção à fachada principal do pórtico frontal que acaba por desvirtuar a proposta original inspirada em Gesú e da finalização da cobertura ainda nos moldes missioneiros com duas águas sustentadas pelas tesouras em madeira (figura 44).



Figuras 41 e 42: 4ª Etapa: Detalhes do Pórtico, Sobreposição de elementos

Fonte: Elaborada pela autora, 2012



Figuras 43 e 44: 4ª Etapa: Vista da nave central e Detalhe da Estrutura de Madeira

Fonte: Elaborada pela autora, 2012

Assim, a igreja de São Miguel das Missões possui em relação a San Ignacio Mini uma estrutura interna de pilares elaborados em pedra, o que configura de maneira mais expressiva, por meio de arcos plenos, a separação efetiva das naves principal e laterais, eliminando a permeabilidade visual anterior. O sistema construtivo ainda não permitiu de maneira integral o uso da pedra, devido à falta de material ligante que garantisse a segurança da estrutura auto-portante; assim, embora os pilares e paredes tenham sido executados em pedra, a cobertura em si permaneceu no antigo sistema de duas águas estruturadas em madeira e cobertas com telha cerâmica (figura 45).

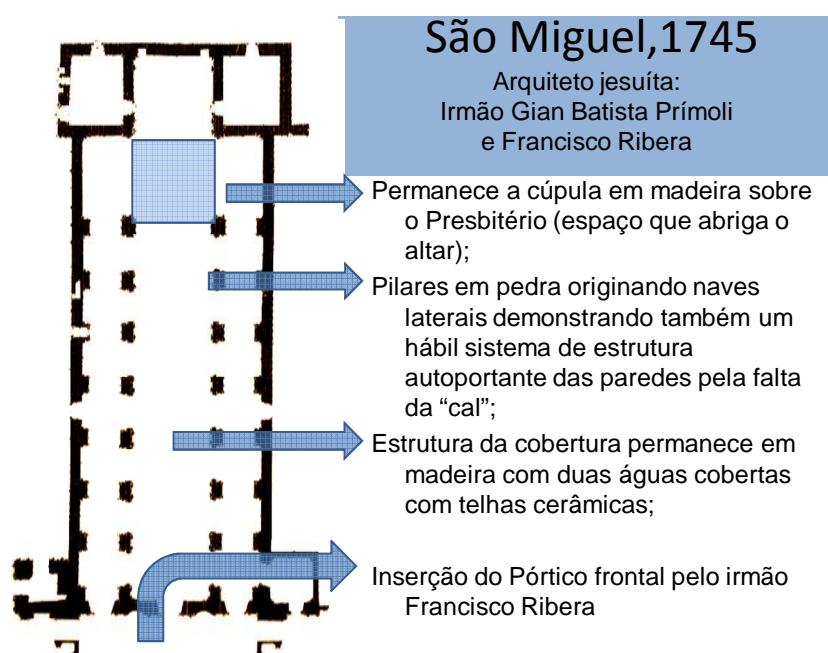


Figura 45: 4ª Etapa: Planta da igreja de São Miguel, 1745

Fonte: Elaborada pela autora, 2012

O projeto sonhado por Prímoli para a realização de um templo com cúpula e abóbodas em pedra foi parcialmente possível somente na redução de Santíssima Trinidad (figuras 46 a 48).



Figuras 46 a 48: 4ª Etapa: Imagem do pilar do Pórtico e do interior da Igreja de Santíssima Trinidad

Fonte: Elaborada pela autora, 2012

Pouco após sua estada em São Miguel, Prímoli intenta mais uma vez realizar uma arquitetura européia e inovadora para as terras americanas (figura 49). Apoiado agora pelo pároco local, irmão Valdivieso, propõe uma arquitetura verdadeiramente moderna. Explica sua visão de um grande átrio frontal, aos moldes de São Miguel quiçá em repúdio à sua prematura retirada das obras, e mantém firme o propósito das abóbodas e cúpula. Alguns documentos, contudo, registram posteriormente o fato de que a abóboda não resistiu e ruiu, porém justificam pelo fato de ter sido retirado elementos constituintes do frontão o que fragilizou a estrutura da obra como um todo.

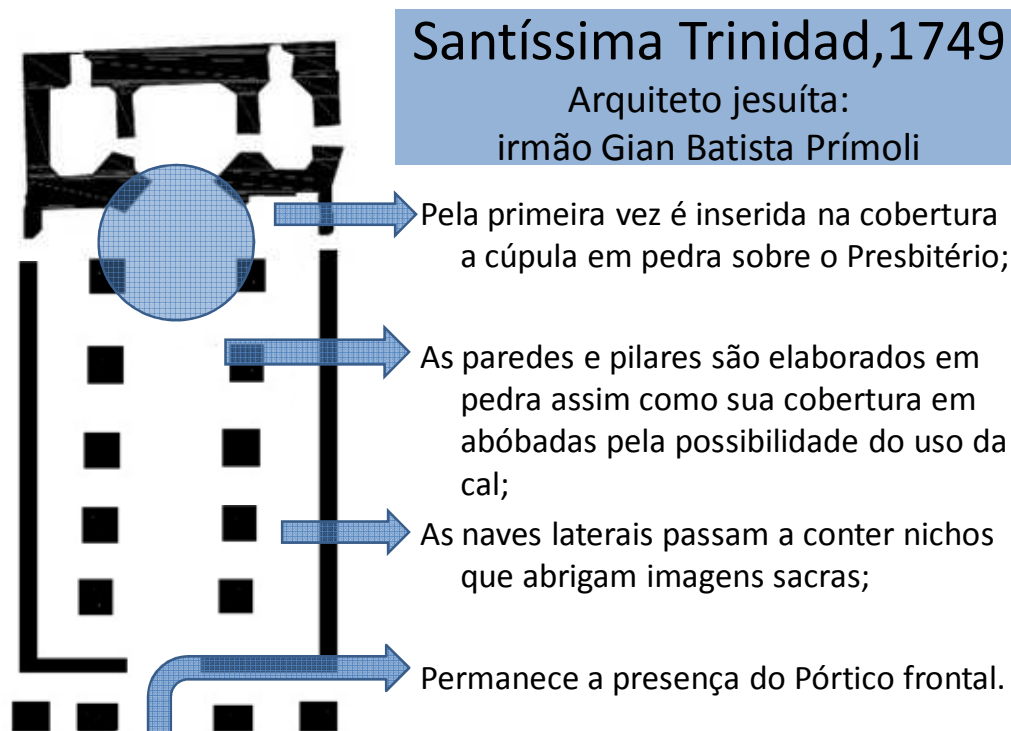


Figura 49: 4ª Etapa: Planta da igreja de Santíssima Trinidad, 1749

Fonte: Elaborada pela autora, 2012

As últimas igrejas da quarta etapa, São Cosme e Damião e Jesús, ficaram inacabadas. Em especial a igreja de Jesús possui uma demonstração da liberdade compositiva em terras americanas. Ela foi desenvolvida pelo arquiteto jesuíta espanhol José Grimau. Construída por Antônio Forcada, possui arcos de origem *mudejar* - uma evolução na plástica para as obras jesuíticas-guarani. Ela também se destaca pela cúpula em pedra no espaço do Batistério (figuras 50 a 53). Torna-se especulação se com a cúpula e as ornamentações mudejares se observa uma preferência na adoção de elementos da arquitetura árabe. Na fachada principal da igreja de Jesús encontra-se hoje a inscrição “San Francisco de Asis, 1776” (figura 54) fato que demonstra que após a expulsão dos jesuítas da América os franciscanos procuraram dar continuidade aos seus trabalhos na missão (BARCELOS, 2000, p.158; TRENTO, 2007, p. 221)



Figuras 50 a 53: 4ª Etapa: Igreja de Jesús, detalhe da marcação das abóbadas de berço, ritmo de pilares internos, cúpula do Batistério e arco Mudejar

Fonte: Elaborada pela autora, 2012



Figura 54: 4ª Etapa: Detalhe da inscrição "San Francisco de Asis, 1776"

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

Considerando a proposta de caracterização tipológica da arquitetura jesuítico-guarani elaborada por Sustersic (1999), Gutiérrez (1987, p.32-42) e Bruxel (1987, p.35-38) pode-se observar como o processo da construção destas obras representa um diálogo entre duas (e até mais) arquiteturas. O projeto jesuítico-guarani une aqui aspectos sociais, econômicos, culturais e

religiosos durante um século e meio. Diante desta temática queremos detalhar, nos elementos plástico-formais da arquitetura, a mudança da espacialidade sob a influência do formismo jesuítico, por meio da investigação das relações entre comunicação “erudita” por parte dos arquitetos jesuítas e cultura “popular” local guarani, resultando na propagação de uma nova sociedade.

As três reduções estudos de caso irão revelar três espaços geográficos específicos (atuais Rio Grande do Sul, Argentina e Paraguai) bem como os últimos momentos de implantação do sistema reducional no âmbito do amálgama cultural entre jesuítas e guaranis (mapa 08). Dentro das reduções que são consideradas Patrimônio Cultural da Humanidade pela UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura), escolhe-se nas reduções dos Trinta Povos das Missões, três igrejas e suas reduções.



Mapa 08: Reduções definidas como Estudos de Caso

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

A primeira se refere à terceira etapa (San Ignacio Mini, 1696), as duas outras à quarta etapa (São Miguel Arcanjo, 1745 e Santíssima Trinidad, 1747) do desenvolvimento da arte e arquitetura jesuítica-guarani. Quando se buscou definir obras específicas como estudos de caso se entendeu que, além do

estado físico atual apropriado para análises, esta classificação adotada serviria de base para esta compreensão dinâmica e dialógica.

6.6.1 O Sincretismo Cultural na geometria e nos ornamentos

As obras arquitetônicas escolhidas podem ser interpretadas, pelo viés erudito, por meio de aspectos dos “Conceitos Fundamentais da História da Arte” de Heinrich Wölfflin (1915). De maneira ímpar, Wölfflin organizou elementos estilísticos para compreender processos evolutivos nas linguagens das artes visuais (pintura, escultura e arquitetura). Esta contribuição supera um simples juízo de valor, vai além na busca pela compreensão da evolução no âmbito de seu conteúdo intrínseco. Aos aspectos históricos agregam-se neste sentido questões de representação formal na sua dinamicidade. A linha de evolução para este fim é definida pela realidade histórica, através de “interrupções, inibições e transformações” que constroem assim uma espacialidade artística dinâmica.

Tendo em vista as representações artísticas das igrejas jesuíticas dos Trinta Povos, tentamos encontrar na linguagem destes monumentos arquitetônicos a base erudita do pensamento, da formação e das técnicas dos integrantes da ordem, bem como a imagem desejada para ilustrar a essência da Companhia de Jesus. No caso das igrejas jesuítas percebe-se que, conforme as etapas tipológicas, as primeiras igrejas possuem sua raiz mais profunda na influência indígena, enquanto os últimos casos são influenciados de maneira mais intensa pela ordem jesuíta. Assim, os padres souberam de certa forma equilibrar ou até inclinar para sua ideologia os preceitos integrando técnicas construtivas de caráter vernacular advindas da tradição construtiva guarani na sua própria forma de representar. Voltamos a ressaltar, portanto, a importância da presença dos guaranis que foram os responsáveis por ofertar a mão-de-obra e a base técnica e aliar a ela, ao longo do tempo, as suas próprias intenções plástico-formais solicitadas pelos arquitetos jesuítas.

Neste sentido, Wölfflin (2000) traz uma reflexão interessante quando declara que ao espírito da época barroca mescla-se também o espírito da “raça” no sentido de etnia (p. 11), assim percebe-se que a contribuição guarani

é altamente relevante para a versão erudita dos jesuítas. Por isso, as intenções dos arquitetos jesuítas não podem ser vistas isoladamente, mas na sua forma dialógica. Quando passamos a analisar a espacialidade das reduções através da metodologia Wölfflin, não o fazemos para interpretar esta situação com critérios europeus, mas para vislumbrar o espírito da época e o diálogo dentro da arquitetura jesuítica-guarani.

A dinamicidade desta transição se mostra principalmente na leitura do amálgama cultural das reduções, onde a definição estática gradativamente se mobiliza pela modernidade. Isto se percebe pela presença plástica das linhas, contornos, adornos e demais elementos que surgem aplicados à base da estrutura de paredes e pilares. Esta nova feição nas obras aparece principalmente a partir da terceira etapa arquitetônica das reduções, mostrando a inserção da dinâmica europeia na dinâmica indígena.

Assim é importante lembrar que a igreja de **San Ignacio Mini**, representante da 3ª etapa tipológica, foi construída no período de 1666 a 1696 (36 anos) com influência do barroco berniniano trazido por Giuseppe Brasanelli. A igreja de **São Miguel Arcanjo**, 4ª etapa tipológica, foi erigida no período de 1735 a 1745 (10 anos) e foi projetada pelo arquiteto jesuíta milanês Gian Battista Primoli que, posteriormente, foi substituído por Francisco Ribera, o qual finalizou a obra inserindo o pórtico e a estrutura em madeira interna que sustentou a cobertura em duas águas. A igreja de **Santíssima Trinidad do Paraná**, data também da 4ª etapa tipológica, foi construída no período de 1732 a 1747 (15 anos) com um projeto do arquiteto Gian Battista Primoli e finalizada pelo irmão Grimau.

Em todas estas 3 igrejas pesquisamos os 5 elementos da metodologia de Wölfflin com seu referencial iconográfico colhido *in loco*. Espera-se, assim, compreender de que forma se mobiliza a compreensão do espaço nas reduções. Detalhando os 5 pontos de Wölfflin, observamos:

1. **Do linear ao pictórico**: esta categoria trata da evolução da linha enquanto caminho da visão e guia dos olhos para a invenção/criação de imagens estabelecidas em função desta linha.

2. **Do Plano à Profundidade:** o “estilo plano” da Renascença aparece como o momento da redução, quando esta é elaborada por delineamentos perspectivos e de sensação do espaço. A inovação não está apenas na capacidade de se representar a profundidade espacial, por exemplo, na praça ou na rua, mas na transformação das práticas cotidianas através deste palco.
3. **Da forma fechada à forma aberta:** toda obra de arte deve declarar uma unidade, um apelo formal que lhe proporcione um grau de pregnância favorável à sua leitura. Nas reduções, esta unidade está presente tanto no planejamento urbano, como no projeto da igreja.
4. **Da Pluralidade à Unidade:** esta categoria destaca os elementos dialógicos e conflitivos. Aqui, em ambas as linguagens o objetivo é a unidade, porém esta é buscada por meio de concepções diferentes.
5. **Da Clareza à Obscuridade:** esta é uma oposição que, num primeiro momento, lembra a oposição entre o linear e o pictórico. É a transição da representação dos objetos com objetividade e clareza para sua imaginação/apreensão. Enquanto a obra isolada se torna acessível principalmente ao sentido plástico (do tato e da visão), a representação barroca visa proporcionar a sensação do todo em todas as suas qualidades.

Dentro destes 5 pontos podemos observar também a ideologia jesuítica que busca no pictórico o método de missão (teatro, missas, músicas, ópera, etc.), usando uma técnica perfeitamente barroca. Na profundidade uma incorporação completa do homem físico (como nos exercícios) – mas também um aprofundamento da compreensão religiosa, na forma aberta a possibilidade de dar acesso ao diálogo e à múltipla interpretação (esta também uma técnica missionária dos jesuítas com suas aproximações às culturas populares). Na unidade em função da pluralidade uma possibilidade de compreender Deus como um projeto unificador e não excludente, e na obscuridade a possibilidade de usar a iluminação como um método para diferenciar a realidade material através da perspectiva. Após esta conceituação

segue em forma esquemática uma síntese destes conceitos na arquitetura jesuítica-guarani escolhida:

6.6.1.1. A relação linear-pictórica

A relação linear-pictórica se encontra de forma diferenciada nas três igrejas. A seguir fazemos algumas observações através da análise de imagens colhidas *in loco* e que nos auxiliam na representação destes conceitos.

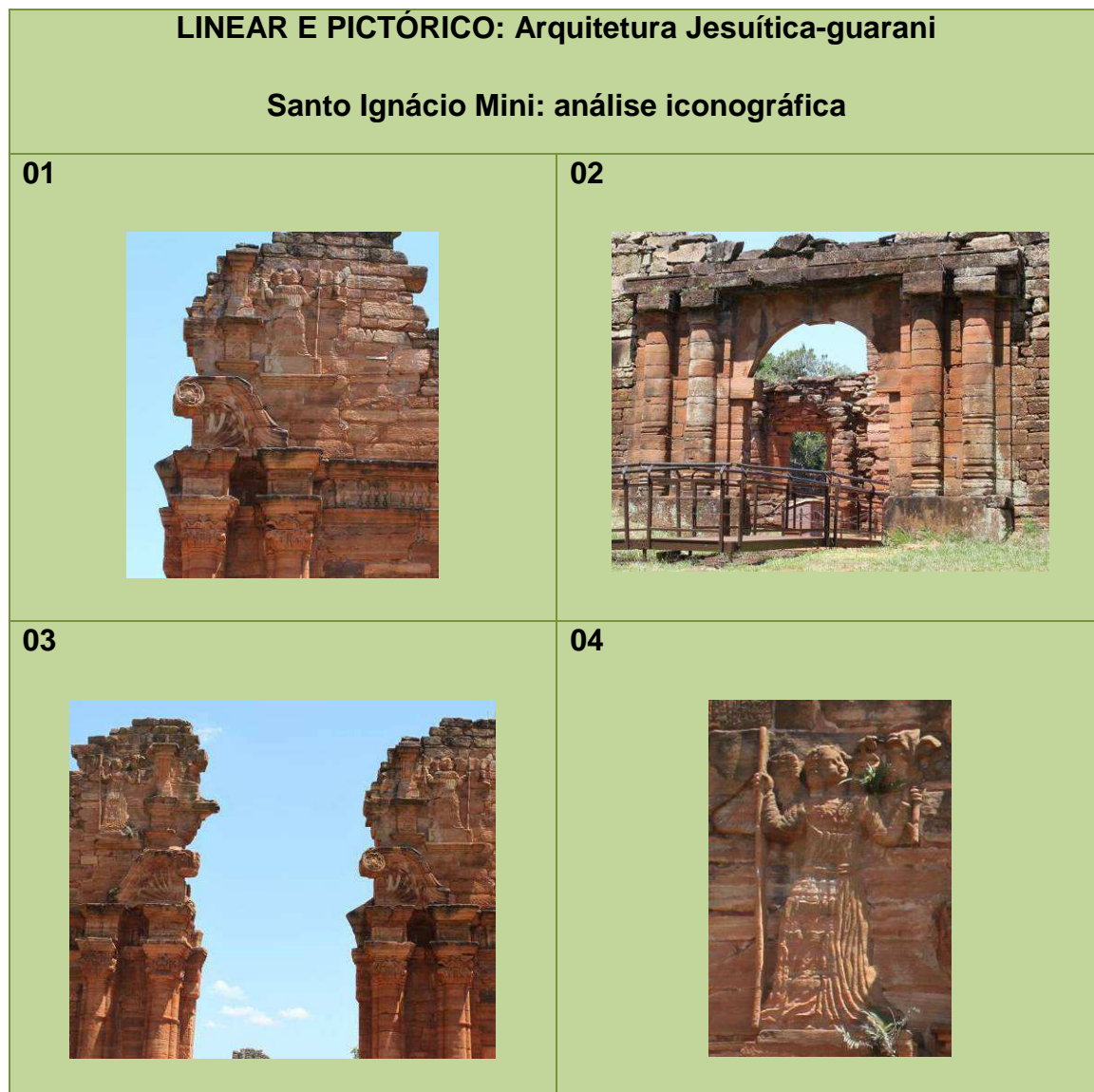


Figura 55: LINEAR E PICTÓRICO: Santo Ignácio Mini

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

1. LINEAR: Nesta fotografia do lado direito do portão da igreja, observa-se o aspecto linear na fachada principal da igreja na aplicação das meia colunas no plano de fundo. A percepção deste objeto com aspecto tangível, em contornos e superfícies, pode ser verificada acima dos elementos estruturais (meia colunas), assim que os detalhes ornamentais (anjos) e das cornijas e frisos modulam as linhas. O olhar transita em meio a cada elemento de maneira a individualizá-los.
2. LINEAR: No exemplo do vão lateral que liga o interior da igreja ao cemitério pode-se perceber de maneira mais clara a organização linear. A estruturação das linhas se deve às colunas. A ênfase dada aos limites dos elementos (meias colunas e entablamento) fornece a linha visual necessária para indicar o acesso.
3. PICTÓRICO: Além do linear, aparece também o pictórico nos objetos em volumes destacados e nos contornos (meia-coluna) desta igreja. Na percepção de todos estes elementos são destacados sob o efeito de luz e sombra nas figuras. Quando o olhar passeia pela obra, busca cada elemento individualmente, mas de maneira sequencial. Porém, após a visão seriada das modulações se contempla uma visão totalizadora na unidade da obra.
4. PICTÓRICO: O destaque da imagem do anjo no frontão principal, como objeto sólido, individual e tangível, mostra a narrativa jesuítica na fachada. O anjo, como os demais ornamentos, se incorpora ao plano vertical (parede de fundo). Assim, eles não fazem parte de sua estrutura, mas são transformados em um “adorno” que aprofunda o sentimento além da função geométrica.

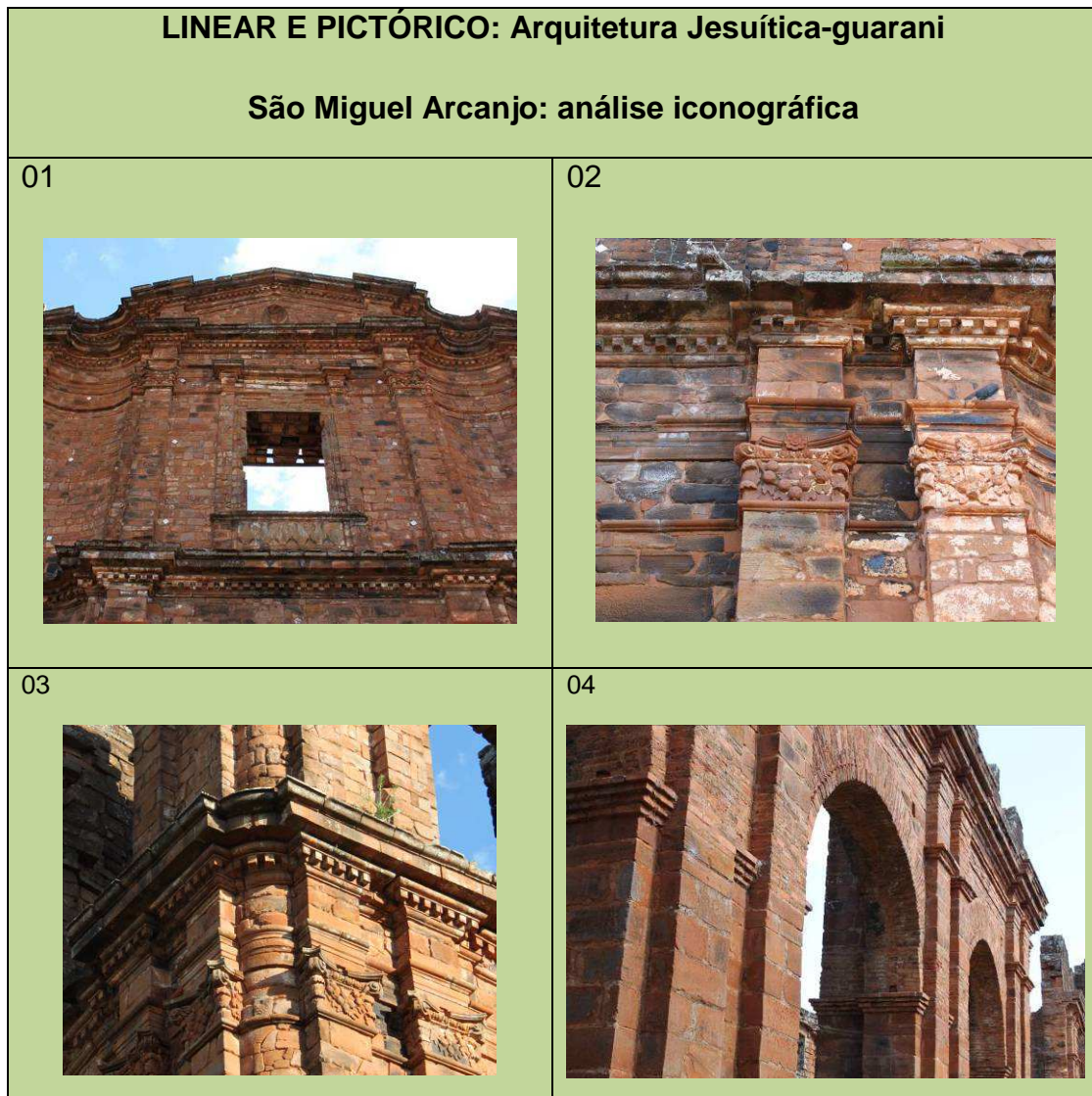


Figura 56: LINEAR E PICTÓRICO: São Miguel Arcanjo

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

1. LINEAR: No frontão da igreja domina o aspecto tangível, com elementos lineares plenamente geométricos e formais, colocando-se à disposição dos ornamentos. Observa-se aqui uma simetria e um ritmo linear bem marcados aos moldes da arquitetura erudita e funcional.
2. LINEAR: Neste detalhe de imagens observa-se a integração de estruturas lineares, que se apresentam em conjunto e cujas linhas possuem limites bem definidos enquanto abrigam a representação de alguns elementos naturais nos capitéis, evidenciados principalmente pela sombra. Isto relega os ornamentos ao plano secundário, dando preferência às linhas.

3. PICTÓRICO: A percepção visual deste vértice do volume da igreja mostra claramente uma tendência para o foco da modulação na expressão pictórica. Assim, num primeiro momento, se isola o elemento ornamental ou pictórico, mas na parte somatória este é submetido ainda às linhas. Ao final, a percepção geral procura uma unidade formal entre linhas e figuras.
4. LINEAR/PICTÓRICO: Na parte interna, os elementos estruturais destacam-se novamente na intenção de enaltecer a simetria e o ritmo. Estes, contudo, transformam-se em formas parcialmente pictóricas quando sua variação é vista como uma sequência de sensibilidades.

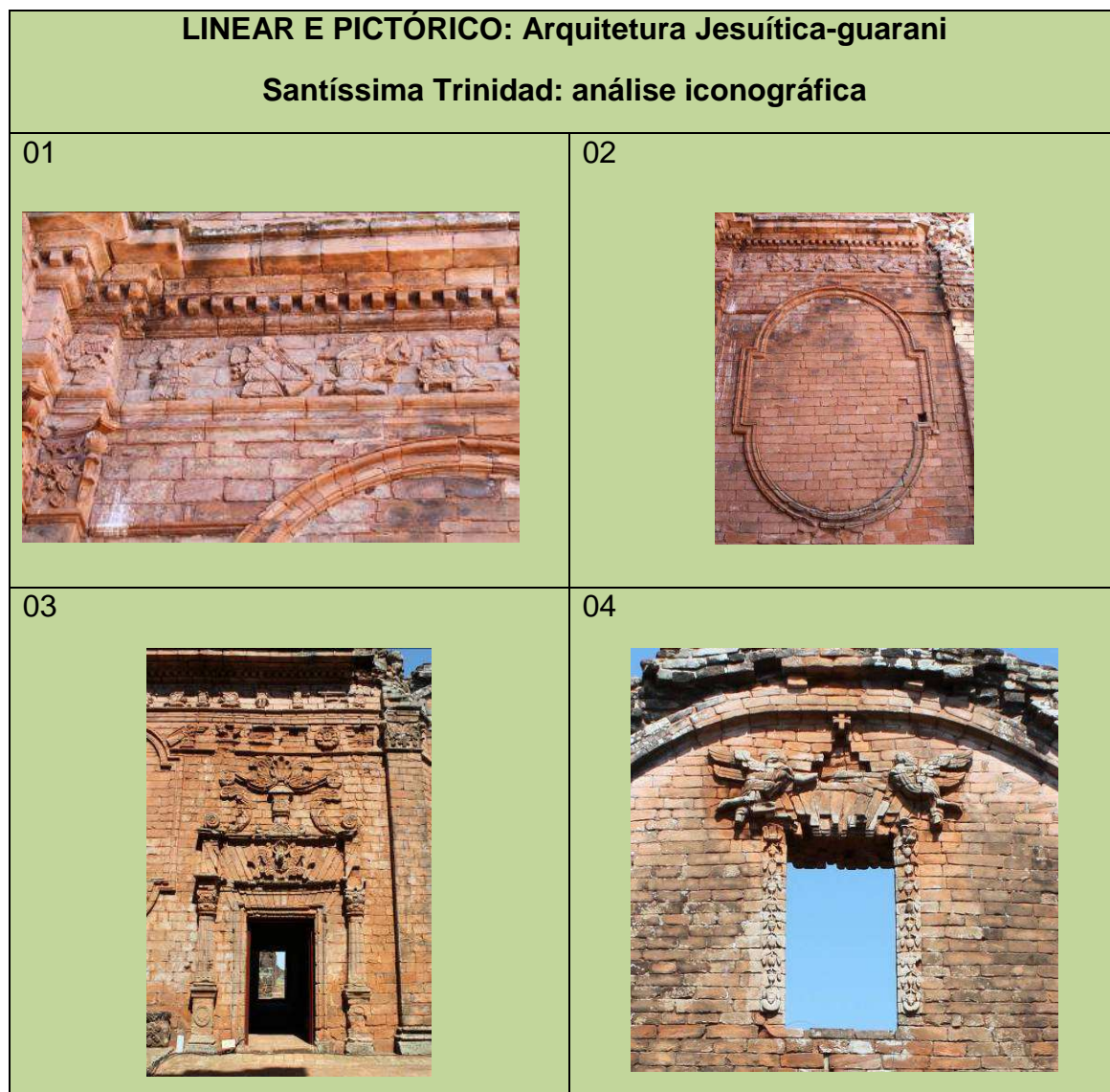


Figura 57: LINEAR E PICTÓRICO: Santíssima Trinidad

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

1. LINEAR/PICTÓRICO: O detalhe de friso e capitel mostra a integração de uma grande variedade de figuras com seus aspectos tangíveis e pictóricos em estruturas lineares, com contornos e superfícies mesclados com a presença de ornamentos. A percepção visual acontece aqui na forma de um “percorrer” pelo sentido da visão. A modulação, contudo, cria velocidades diferenciadas pela profusão de elementos. Mesmo que eles possam ser detectados de maneira individual facilmente, os próprios ornamentos entram assim numa sequência abstrata e rítmica. Este efeito alia-se à projeção de luz que gera sombras, assim se intensificam ainda mais os contornos dos objetos dinamicamente.
2. LINEAR: Em determinadas paredes no interior da igreja apresentam-se alguns elementos abstratos ainda com função de linhas definidoras, acentuando assim o limite formal entre dois elementos (parede de fundo e suposta adição de imagem pictórica). Nesta situação se enfatiza a presença do objeto (p. ex. uma pintura que não é mais existente) sobre o contexto em que se encontra.
3. PICTÓRICO: A percepção visual da abertura (porta de acesso à sacristia) com sua profusão de ornamentos circundando o acesso inicia, num primeiro momento, uma apreensão pictórica, contudo o todo, a somatória das partes, gera ao final também uma percepção de unidade formal, todavia, com dinamicidade interna.
4. PICTÓRICO/LINEAR: Acima da abertura de iluminação, com suas linhas formais, observa-se em seu frontão uma variedade ornamental e pictórica que quebra a integração linear da janela, agregando valor a sua presença por meio das figuras representativas que a contornam. Assim, os elementos de objetos sólidos, individuais e tangíveis, se sobrepõem à unidade compositiva.

Mostra-se nesta análise comparativa dos três exemplos destacados uma sequência evolutiva na transição entre linear e pictórico. Primeiro, observam-se claramente relações de subordinação, enquanto mais tarde aparecem mais relações de exuberância e fuga da linha, com destaque na fase final onde se intensifica a expressão pictórica.

6.6.1.2. A relação plano-profundidade

Esta relação é conectada à questão corporal, reproduzindo na arquitetura a corporalidade desejada das práticas jesuítas.

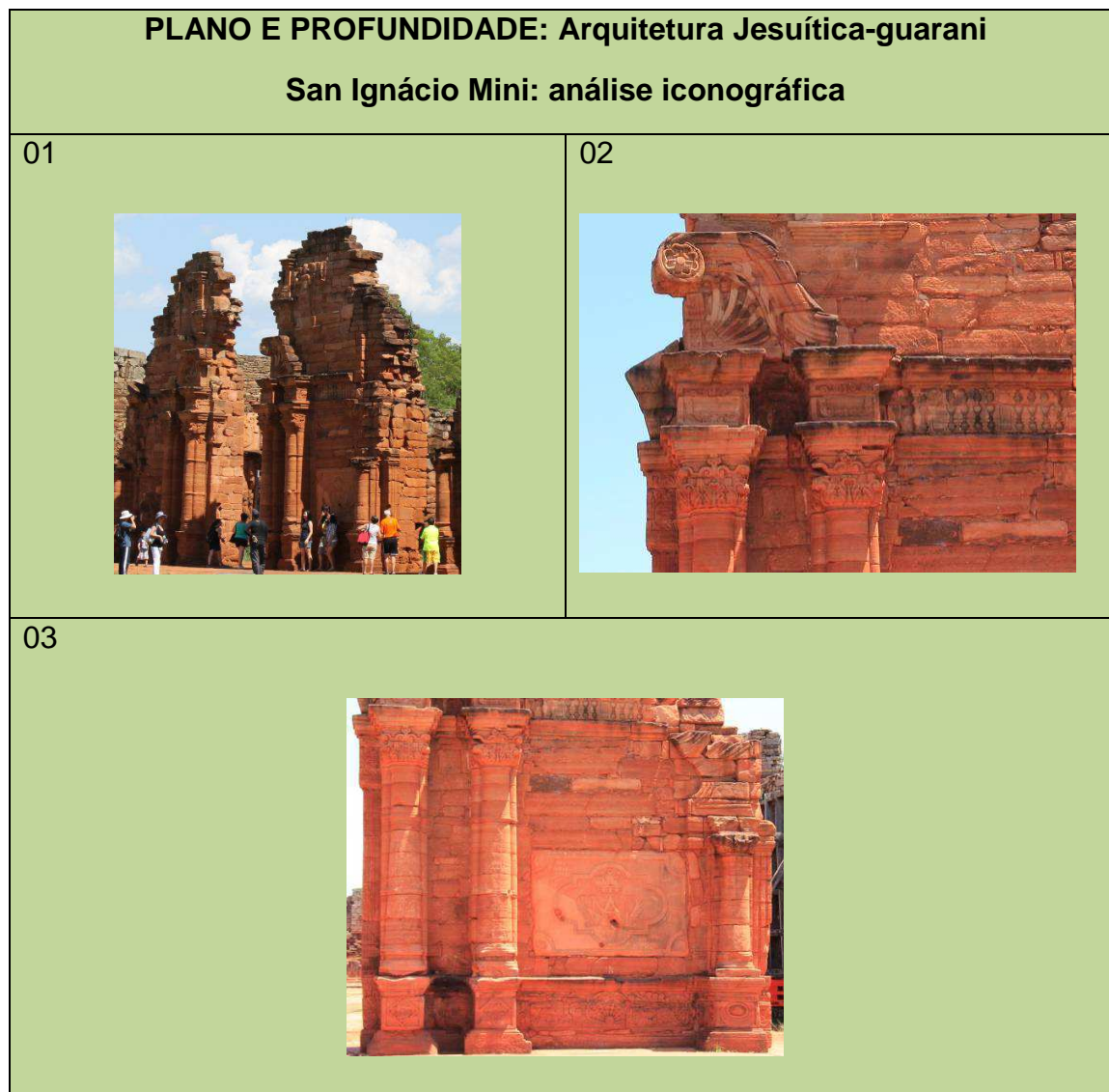


Figura 58: PLANO E PROFUNDIDADE: San Ignacio Mini

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

1. PLANO/PROFUNDIDADE: A volumetria desta igreja se forma por camadas de elementos estruturais (como exemplo: o ritmo de colunas), os quais são sobrepostos ao plano de fundo (parede) assumindo o caráter de elementos ornamentais. Confere-se aqui uma volumetria bastante intensa, cujas tensões entre os diferentes planos dão à fachada principal a sensação de unidade.

2. PLANO/PROFUNDIDADE: As linhas e contornos das duplas de meia colunas são valorizados por estarem destacados do fundo e definem assim com maior intensidade os objetos, principalmente nas partes superiores dos portões de acesso.
3. PROFUNDIDADE: A relação entre os objetos enquadrados no plano entre as volumetrias das colunas acontece de acordo com uma disposição que oscila entre “para fora” e “para dentro”. A esta dinâmica agrega-se ainda a questão do efeito das sombras gerado pela incidência solar. É esta incidência que intensifica o contraste entre plano e profundidade.



Figura 59: PLANO E PROFUNDIDADE: São Miguel Arcanjo

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

1. PROFUNDIDADE: Nesta obra, os planos somam-se de maneira mais sutil, de um lado com os suportes planos (paredes) modulados, de outro com os volumes compositivos que se criam pelas torres, pelo frontão e no interior das naves, as quais se destacam individualmente. Em sua

- totalidade os volumes fornecem um aspecto de unidade, porém geram a sensação de profundidade devido à sua locação no contexto da obra.
2. PLANO: Mesmo em partes planas, as linhas são marcantes apontando para destaques volumétricos. Isto vale principalmente para nichos de estátuas e as linhas quebradas dos dentiles.
 3. PROFUNDIDADE: A clareza do espaço é aqui fornecida pela posição e avanço das colunas e dos seus capiteis acompanhados pela presença das sombras em relação à parede de fundo. Assim, se desenvolve uma maior sensibilidade quase corporal para a sensação de profundidade.

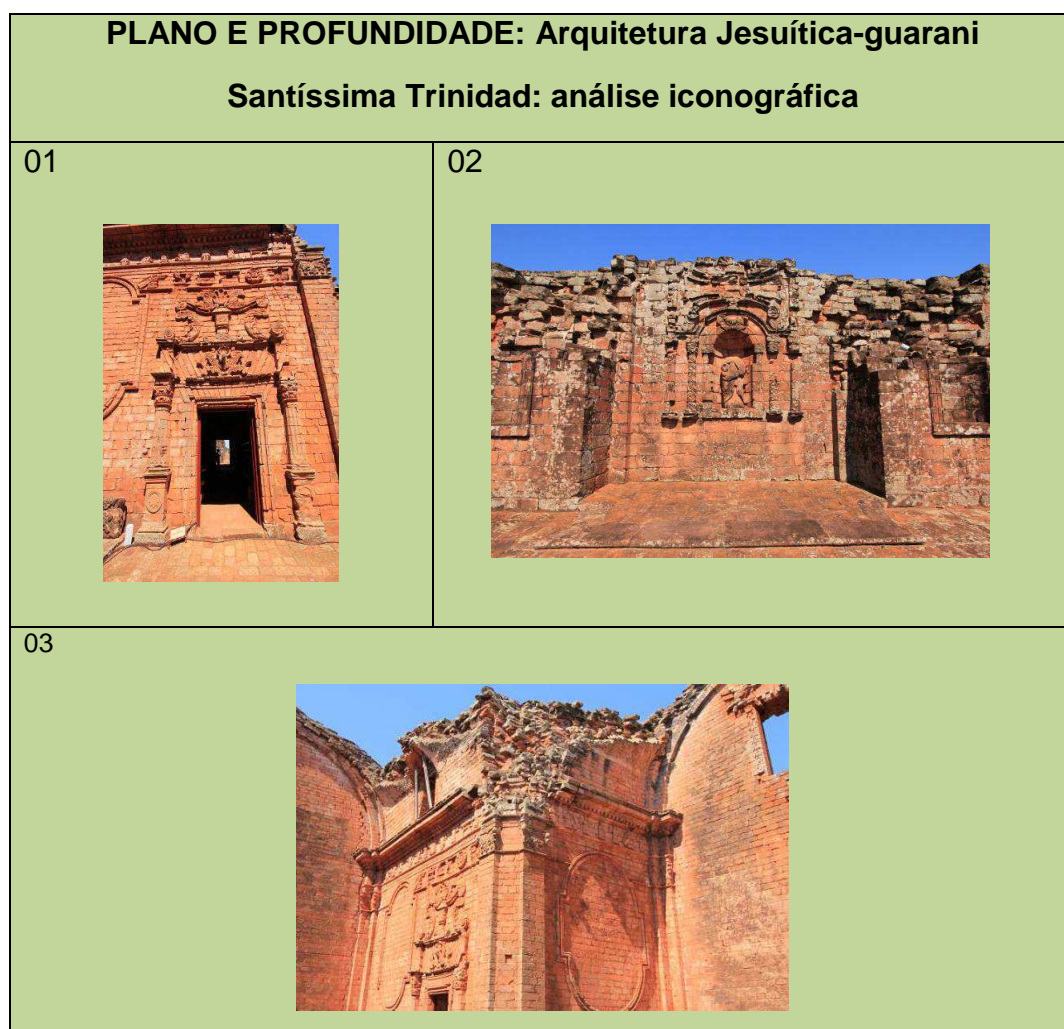


Figura 60: PLANO E PROFUNDIDADE: Santíssima Trinidad

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

1. PLANO: Os elementos ornamentais desta entrada lateral são sobrepostos aos planos da parede. Assim, os ornamentos são apenas inseridos com uma segunda camada. Neste contexto, as aberturas (portas, janelas) quando são abertas, criam uma

profundidade ainda maior, enquanto as paredes junto com os ornamentos permanecem planas ao fundo.

2. PLANO: Mesmo em espaços extensos, os ornamentos (frisos, colunas e demais detalhes) são valorizados e destacados por meio de linhas que os contornam, podendo ser observados em sua individualidade destacados acima de um plano de base.
3. PLANO/PROFUNDIDADE: A ênfase nestas paredes é também no uso de ornamentos, mas a constelação das paredes dá aqui um caráter de profundidade, fazendo o observador, de maneira ainda insipiente, um viajante entre as paredes para ganhar profundidade.

Observa-se na relação comparativa entre plano e profundidade uma maior tendência de adoção do plano nas fases adiantadas da tipologia jesuítica-guarani. Contudo, ao mesmo tempo, a volumetria mais geométrica é substituída para uma ornamentação e figuração mais modulada das paredes.

6.6.1.3. A relação formal fechada/aberta

A relação entre forma fechada e forma aberta dá destaque às possibilidades dialógicas da obra arquitetônica nas três igrejas.

FORMA FECHADA E FORMA ABERTA: Arquitetura Jesuítica-guarani

San Ignacio Mini: análise iconográfica

01



02



03



Figura 61: FORMA FECHADA E FORMA ABERTA: San Ignacio Mini

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

1. **FORMA FECHADA:** Embora esta igreja apresente grande parte de sua fachada em lacuna, percebe-se a intenção de ofertar uma alta pregnância ao volume central da igreja. A marcação do acesso principal, este uma abertura na forma fechada, é ladeado pelas duas colunas e pela concentração de adornos que lhe conferem uma característica convidativa.
2. **FORMA ABERTA:** A geometria dos detalhes mostra nas proporções entre as partes e no próprio desenho dos elementos uma maior abertura, abrindo-se para fora. Nos ornamentos individuais (como destacado pela imagem) percebe-se a intenção de inovar ornamentos tradicionais e clássicos europeus como um distanciamento cultural.
3. **FORMA FECHADA:** A geometria dos Tratadistas (tratados arquitetônicos feitos no processo da colonização ibérica) serve ainda de pano de fundo à organização das fachadas. Isso fica mais evidente quando se analisam elementos como os frontões laterais que ligam o interior da sacristia ao cemitério. Assim, neste caso não se observa uma abertura para inovações arquitetônicas.

FORMA FECHADA E FORMA ABERTA: Arquitetura Jesuítica-guarani

São Miguel Arcanjo: análise iconográfica

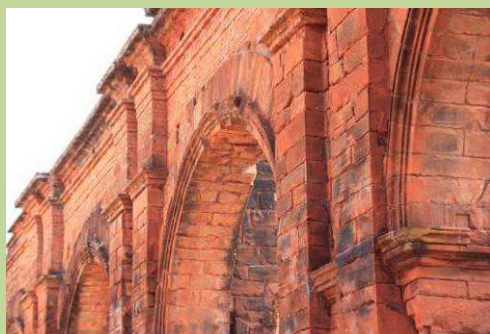
01



02



03



04

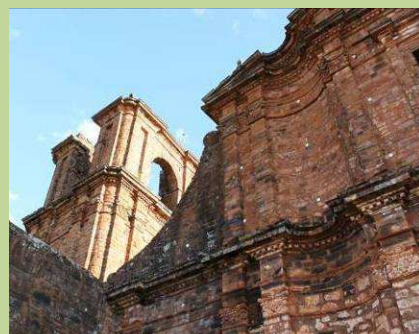


Figura 62: FORMA FECHADA E FORMA ABERTA: São Miguel Arcanjo

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

1. FORMA FECHADA/ABERTA: À fachada principal é conferido um desenho que agrupa os elementos e fornece uma sensação de alta pregnância visual em relação ao seu entorno. Este é seu atual estado físico. Porém, ao se buscar as referências de sua proposta projetual realizada pelo irmão Prímoli percebe-se a profusão de elementos responsáveis por migrar em todas as direções, assim o olhar do observador viaja e não encontra esta alta pregnância que o fixa num primeiro momento.
2. FORMA FECHADA: A geometria aparece destacada na parede lateral com seus pesados elementos estruturais internos (arcos e colunas).

Aqui, os detalhes ornamentais de frisos e cornijas são submetidos a regularidades estruturais, garantindo assim um fechamento da forma.

3. FORMA FECHADA: Os aspectos clássicos podem ser verificados em toda a composição, seja nos aspectos funcionais (organização em planta) como também em sua representação formal, com ritmos bem marcados e uma proporção rígida entre as partes. A grande paralelidade das linhas (frontão, torres, cornijas) também oferta certa coerência à obra.

FORMA FECHADA E FORMA ABERTA: Arquitetura Jesuítica-guarani

Santíssima Trinidad: análise iconográfica

01



02



03



Figura 63: FORMA FECHADA E FORMA ABERTA: Santíssima Trinidad

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

1. FORMA FECHADA: A forma de abside, um nicho para altares, é integrada aos planos das paredes que os sustentam. O ponto focal acaba assim por ganhar sua pregnância como espaço, porque prende o olhar do observador pela integração no plano. O agrupamento dos ornamentos segue, de uma maneira geral, este delineamento para dar mais pregnância, criando um fechamento da forma.
2. FORMA FECHADA/ABERTA: A unidade geométrica rígida é percebida pelo ritmo marcado na nave da igreja e pela simetria da obra como elemento central da organização espacial interna. Esta organização arquitetônica advém do período clássico da antiguidade e foi resgatado pelo renascimento. Apenas as extensões laterais em capelas, muitas vezes com elementos ornamentais, permitem um tratamento mais leve, com certa diversidade de suas composições e expressões. Introduce-se aqui em partes uma modulação ao estilo ainda maneirista da planta, com esta proposta barroca de expressão.
3. FORMA FECHADA: Os preceitos dos tratadistas (como a exemplo de Vitruvius: *firmitas, utilitas e venustas* = firmeza, utilidade, beleza) são aqui contemplados e a expressão plástica é dada apenas por um adorno que complementa. Não há, porém, uma inovação no sentido de soltura e distorção do desenho em planta como ocorrerá anos mais tarde.

No item da relação entre forma fechada e aberta da obra podemos perceber que a abertura dialógica não acontece tanto na estrutura arquitetônica (pelo menos não na época das tipologias 3 e 4), mas apenas no elemento ornamental. Consequentemente, quase todos os detalhes conservados (em pedra) destacam mais a função de fechamento do que de abertura. Provavelmente os elementos pictóricos (inclusive as pinturas não conservadas) eram responsáveis para a abertura dialógica das igrejas.

6.6.1.4. A relação pluralidade-unidade

A relação pluralidade-unidade se expressa na autonomia das partes arquitetônicas através de tentativas de sistematização e organização. Neste sentido, reavaliemos várias imagens já utilizadas.

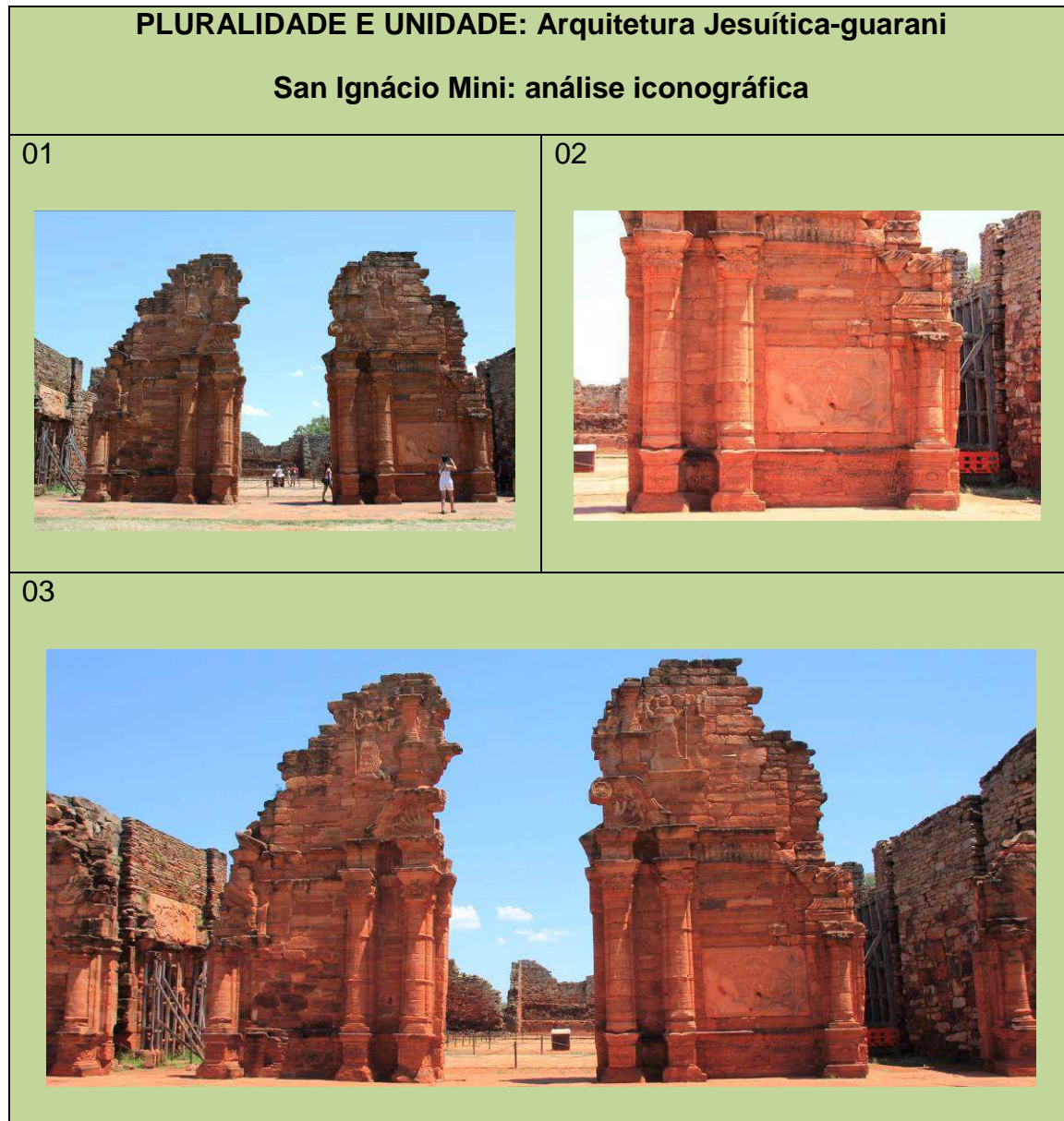


Figura 64: PLURALIDADE E UNIDADE: San Ignacio Mini

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

1. **PLURALIDADE:** Claramente se observa na igreja a intenção plástica de viés renascentista, a qual destaca a autonomia das partes em relação ao “todo”, principalmente com as colunas profusas, mas também com o

destaque das estátuas. Destaca-se a fachada principal que ganha maior peso de expressão em relação a outras partes da igreja pelo intenso uso de ornamentos aplicados.

2. PLURALIDADE: A leitura plena da obra perpassa a articulação do olhar por entre cada um de seus elementos constituintes, os quais contam suas próprias narrativas sobrepostas ao plano.
3. UNIDADE: Embora o olhar transite por estas partes observa-se que ao final impera uma harmonia do conjunto, principalmente quando se reconstruiu o sistema da fachada em geral. Assim, como no palladianismo, as colunas exercem uma função de unificação.

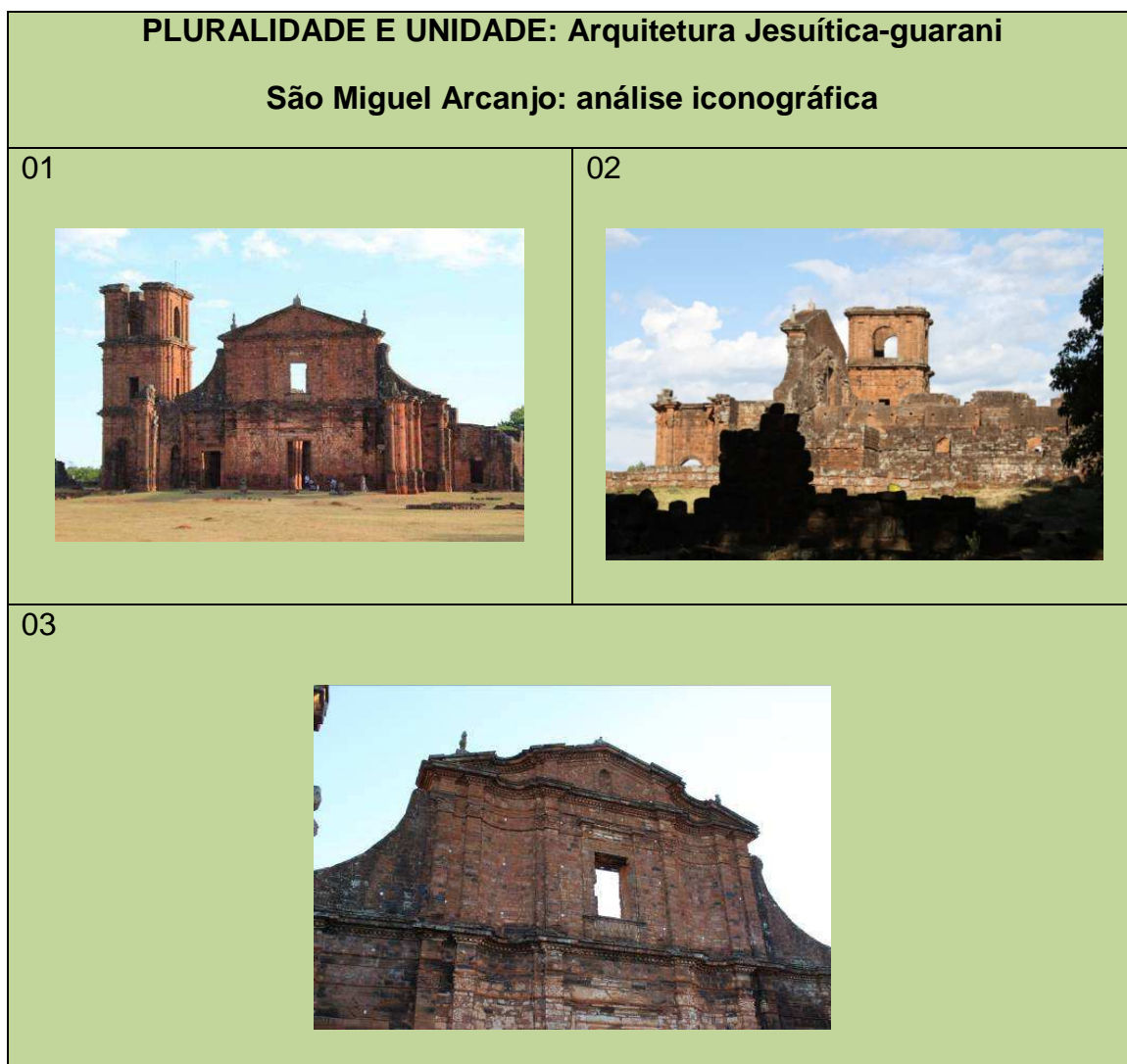


Figura 65: PLURALIDADE E UNIDADE: São Miguel Arcanjo

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

1. UNIDADE: O conjunto arquitetônico possui elementos autônomos (como a torre), mas estes são somados em seu arranjo formal final a um “todo”, uma unidade. Isto acontece através da modulação de menor intensidade (e menor profundidade) das paredes. Assim, a modulação maior acompanha os detalhes geométricos através de uma variação de linhas.
2. UNIDADE: De maneira muito sucinta cria-se um olhar que perpassa com grande velocidade os elementos da obra, assim a leitura visual permite uma visão de passagem superficial (no sentido corporal). O olho não se fixa em detalhes, mas nas linhas em movimento.
3. UNIDADE: A harmonia e a simetria do conjunto são também significativas nesta obra, evitando uma fixação em detalhes.

PLURALIDADE E UNIDADE: Arquitetura Jesuítica-guarani

Santíssima Trindade: análise iconográfica

01



02



03



Figura 66: PLURALIDADE E UNIDADE: Santíssima Trindade

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

1. UNIDADE: Embora a imagem apresente um elemento interno da igreja, percebe-se a autonomia dos elementos ornamentais em relação ao plano vertical ao qual está vinculado. Mas ao se contemplar o todo, se percebe que os elementos estão subordinados a uma só composição que se expressa no plano geral da parede.
2. UNIDADE: Percebe-se neste espaço lateral uma detalhada articulação entre as partes quando se intenta apreender o todo. O olhar caminha entre os elementos e, ao final volta-se ao todo, como as linhas curvadas sempre voltam a suas estruturas de sustentação.
3. UNIDADE: Também aqui o conjunto é subordinado às partes, mas a harmonia advém de uma linguagem única.

Observa-se nestes três exemplos como a tendência das igrejas advém de uma maior expressividade e pluralidade, sustentada também (na fase terceira) por uma maior profundidade da estrutura arquitetônica, para uma modulação mais leve das paredes que cria uma impressão de maior unidade. Esta tendência obviamente coincide com a necessidade social de maior integração da comunidade, tendo em vista a ameaça dos espaços jesuítas-guarani na região.

6.6.1.5. A relação entre clareza e obscuridade

A relação clareza-obscuridade expressa principalmente o movimento da luz na dispersão desigual (sombras). Isto provavelmente é um dos elementos mais importantes da autonomia nas partes arquitetônicas. Por isso, entra aqui também a questão da sistematização e diferenciação do sistema, como já percebemos na Igreja Il Gésu em Roma. Neste sentido, reavaliemos novamente as imagens já utilizadas.

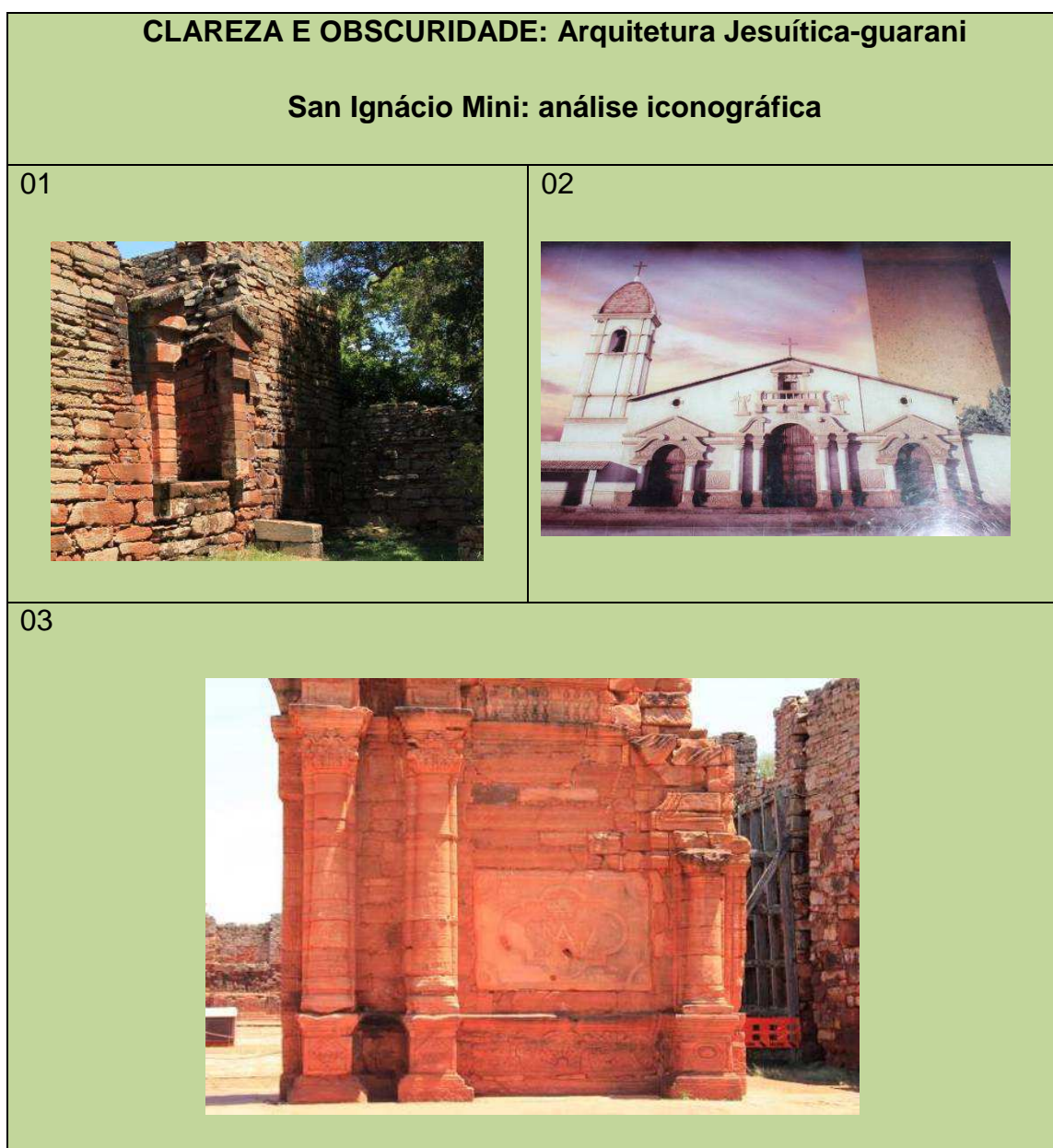


Figura 67: CLAREZA E OBSCURIDADE: San Ignacio Mini

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

1. OBSCURIDADE: O ideal da clareza reúne a organização da ordem clássica nos elementos da obra arquitetônica. As suas modulações, contudo, aparecem através da incidência da luz, como mostra o pórtico com sua pequena edícula sombreada. Este detalhe aparece como um excelente exemplo de que como a luz barroca transforma até formas clássicas numa mescla de linguagens novas (maneirismo, barroco) com formas ora puras, ora ornadas enriquecendo (e iluminando) o olhar do observador.
2. OBSCURIDADE/CLAREZA: Nesta imagem da reconstituição da igreja podemos vislumbrar sua composição final. O jogo entre claridade e escuridão atrai o observador para as janelas e entradas como elementos mais obscuros, enquanto a fachada com suas paredes mais lisas resplandecem sob a luz tropical.
3. CLAREZA/OBSCURIDADE: A composição geral da obra se apresenta de maneira clara ao observador. Segue uma simetria quebrada somente pela presença da torre sineira. Os objetos possuem definição e destaque, sendo apresentados como indícios para guiar o olho (exemplo dos acessos e seu coroamento). Neste jogo, as colunas tem um papel fundamental com suas sombras projetadas entre elas.

CLAREZA E OBSCURIDADE: Arquitetura Jesuítica-guarani

São Miguel Arcanjo: análise iconográfica

01



02



03

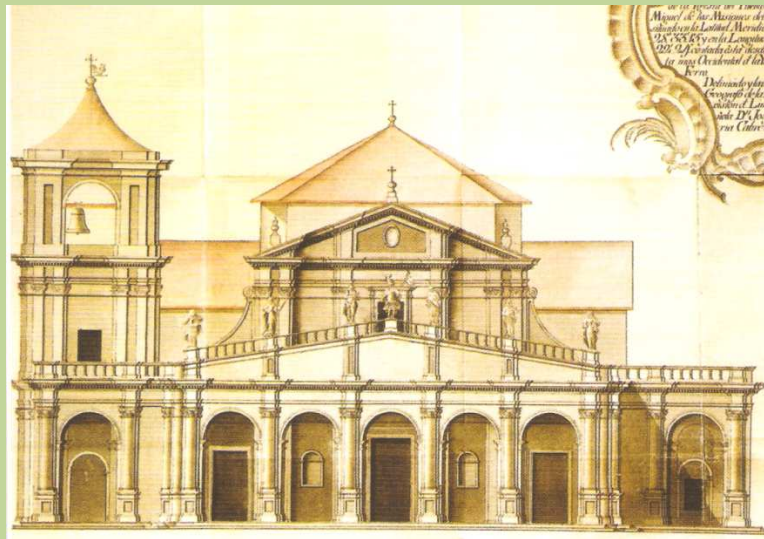


Figura 68: CLAREZA E OBSCURIDADE: São Miguel Arcanjo

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

1. CLAREZA: O ritmo marcado das arcadas ilustra o ideal de clareza geométrica absoluta advinda da utilização das ordens clássicas. O observador percebe de maneira intuitiva a intenção de um desenho geométrico, o qual é acompanhado e direcionado pela sequência de claridade (janela) e arco.
2. CLAREZA: Nesta imagem isolada podemos ver os elementos da fachada da Torre, os quais ilustram a somatória das partes no vislumbre do todo da obra. Os elementos unificam-se na percepção visual do corpo da torre fornecendo uma fácil leitura na claridade do dia.
3. CLAREZA/OBSCURIDADE: Nesta imagem da proposta projetual de fachada principal percebe-se a clareza da composição da obra através de um jogo entre luz e sombra. Este equilíbrio entre as partes sugere ao observador uma composição plena. A esta é agregada a profusão de adornos no sentido de enaltecer as partes.

CLAREZA E OBSCURIDADE: Arquitetura Jesuítica-guarani

Santíssima Trinidad: análise iconográfica

01



02



03

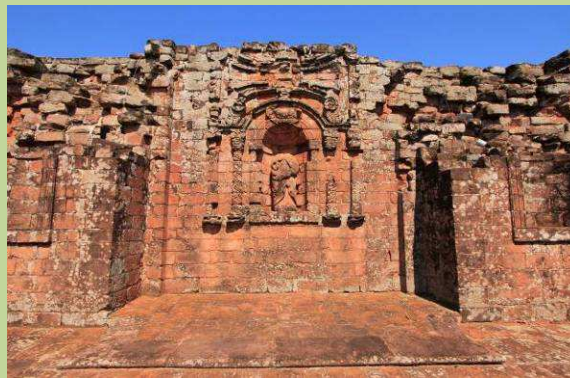


Figura 69: CLAREZA E OBSCURIDADE: Santíssima Trinidad

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

1. CLAREZA: Esta igreja apresenta um grau maior de deterioração, porém os vestígios de alguns elementos nos fazem acreditar na presença de uma regra de organização clássica, principalmente com a abertura do espaço da nave central. O ritmo da colunata interna, as naves laterais, o uso de um frontão destacado na composição, são aspectos relevantes nesta análise.
2. OBSCURIDADE: Na percepção do “todo” podemos observar que a visão do observador agrega, um à um, os elementos na formação de uma

imagem final, no qual as partes laterais aparecem como partes obscuras, criando uma síntese sequencial.

3. CLAREZA/OBSCURIDADE: A composição das partes se apresenta de maneira clara ao observador, seus elementos são dispostos de maneira centralizada no plano de fundo e são aplicados de maneira simétrica gerando um alto grau de estabilidade à composição. Não sabemos da situação da luz nesta igreja, como não se conhece o plano das janelas e eventualmente vitrais, porém acredita-se que estes elementos foram inseridos na obra também de forma organizada e estratégica.

O jogo entre clareza e obscuridade acontece nos exemplos apresentados de forma dupla. De um lado, refere-se ao jogo da luz, de outro ao jogo geométrico e estético. Assim, acompanha perfeitamente uma vívida discussão do período barroco, o qual também é chamado por vezes de século da luz. Neste sentido se percebe que a luz e a geometrização são as forças mais importantes na construção de espaços arquitetônicos (e dos sistemas de pensar). Observa-se aqui que este jogo adquire também, em todos os três exemplos, relações específicas.

Após esta análise da geometria e dos ornamentos, a arquitetura jesuítica-guarani passa a representar um território americano com aspectos éticos, estéticos e simbólicos específicos e, de certa forma, típicos para as reduções. Na avaliação dos cinco aspectos de Wölfflin revelou-se que, atrás dos fundamentos da história da arte, aparecem conceitos de visibilidade e até corporalidade que manipulam a percepção e o corpo dos habitantes nas reduções. Trata-se aqui de uma arquitetura que, obviamente, serve para a construção da instituição igreja beneficiando-se da estética como arma de evangelizar.

Por isso, podemos partir do pressuposto de que a configuração estética jesuíta se apropria, e depois até parcialmente oprime nas Américas o sistema estético-estrutural dos guarani, assim os elementos autóctones aparecem posteriormente apenas de forma pontual, de onde a formação erudita se enriqueceu dos adornos indígenas em locais específicos e correspondentes

aos referenciais europeus. Por isso, apresentamos ainda algumas reflexões sobre a inserção dos guarani nesta arquitetura. Para este fim, fazemos uso de diferentes autores da história da arte jesuítica que problematizam tal situação.

Luiz Antônio Bolcato Custódio (2011), arquiteto doutor em História da Arte e Gestão Cultural, trabalha em suas pesquisas as questões relativas à arquitetura e ao urbanismo jesuítico-guarani na relação antropológica entre os indígenas e os europeus. Também Horácio Bollini (2007;2009) é pesquisador de História da Arte, especialista na arte dos séculos XII ao XVIII, e aborda em seus livros o espaço do mito e os lugares de alegoria, principalmente materializados na região dos Trinta Povos das Missões. A temática ainda é investigada pelo Padre Aldo Trento (2007), italiano radicado no Paraguai desde 1989, o qual busca, inspirado nos primeiros jesuítas do século XVII, em suas pesquisas representações da “verdadeira” Igreja, interpretando as reduções como acontecimentos da fé vivida no cotidiano (TRENTO, 2007, p.14).

Nesta perspectiva contextualizamos a intenção plástico-formal não apenas como arte, mas como uma arte social. De um lado, a organização espacial das obras arquitetônicas se deu pelo viés acadêmico dos jesuítas indicando o local do adorno, pois se percebem nos frisos, capitéis e cornijas as ordens clássicas da arte, mas, em contraponto, a escolha das espécies vegetais e das figuras representadas, que serão vistas mais adiante, sinalizou o lugar prioritário de ação dos artistas guarani.

Desta forma, a negociação do “sujeito” jesuíta-guarani é vivenciado pela obra arquitetônica em “corpo e alma”. Isso explica a expressividade e a dinâmica espacial que confronta o prédio da igreja com o espaço urbano na redução. Na praça, as igrejas são um marco visual da redução, uma representação da fé no espaço cotidiano. Sua monumentalidade e riqueza se devem à preocupação dos missionários em educar os moradores através da beleza. Sua presença estética (moldada na ação+expressão) fortalece a moral cristã desejada. Principalmente a interligação entre o plano da fachada e a profundidade das figuras, junto com a integração de recursos pictóricos, aponta a uma aliança da nascente arte guarani missionária como compromisso entre o barroco europeu e a arte guarani. Algumas das “marcas guarani” fixadas nas

fachadas e alguns detalhes demonstram esta ligação/sincretismo, como poderemos ver mais adiante (BRANDÃO, 2006, p. 112, 113; TRENTA, 2007, p.69).

Neste sentido, os processos de adaptação de europeus às condições e condicionantes locais são apontados por Bollini (2009, p. 112), quando faz alusão à bagagem cultural do arquiteto jesuíta Prímoli, destacadamente na igreja de São Miguel Arcanjo e Santíssima Trindade. Este jesuíta que chegou a região em 1731 com uma formação acadêmica e um arsenal técnico e plástico-formal europeu rapidamente acaba por desenvolver uma proposta de expressão plástica inovadora devido às adaptações e contribuições locais. Tentando realizar uma pequena Il Gesú de forma purista, fracassa devido à falta de material ligante (cal) para a estrutura das paredes. Este fato mais técnico o instiga a uma adaptação no sentido de transformar a obra de maneira a lhe ofertar maior estabilidade. Sendo assim, o equilíbrio de forças, o aspecto coeso da composição lhe ofertam a chave da estabilidade da obra. Por isso adapta sua proposta pelo aplainamento da parede incluindo na sua proposta “barroca” volutas laterais que emolduram o corpo central da fachada principal destacando os aspectos côncavos e convexos característicos do barroco (figura 70).



Figura 70: Curvas (fachada) e Voluta (acima) da Igreja de São Miguel Arcanjo

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

Sua obra, como as demais igrejas missioneiras também recebe, diferentemente do referencial europeu (Gesú), uma torre sineira devido à sua função de mensageira e vigília no cotidiano reducional, tornando este elemento outra proposta inovadora para as obras das igrejas missioneiras. Também, ao se resgatar as plantas disponíveis, seja por material gráfico ou por imagens aéreas, percebe-se que em sua maioria as plantas são organizadas em um corpo único. Este define em seu interior a nave central e duas laterais. Tal configuração em três naves é percebida no esquema gráfico da igreja de São Miguel nas missões de Chiquitos que foi erigida entre 1691 e 1760 na Bolívia (figura 71). Esta igreja, como também a da missão de San Xavier, dispõe de um sistema estrutural básico em madeira (lembança da cultura indígena, o qual passa a definir a nave principal e lateral, bem como a união da área externa de circulação coberta do claustro. O campanário, de novo, encontra-se externamente, não fazendo parte do corpo da igreja, mas dando assim coerência interna ao corpo arquitetônico. Devido a circunstâncias específicas, as igrejas bolivianas também mantiveram o lado ornamental e figurativo, nos seus desenhos indígenas, mostrando a relação entre ambas as partes (figuras 72 e 73).

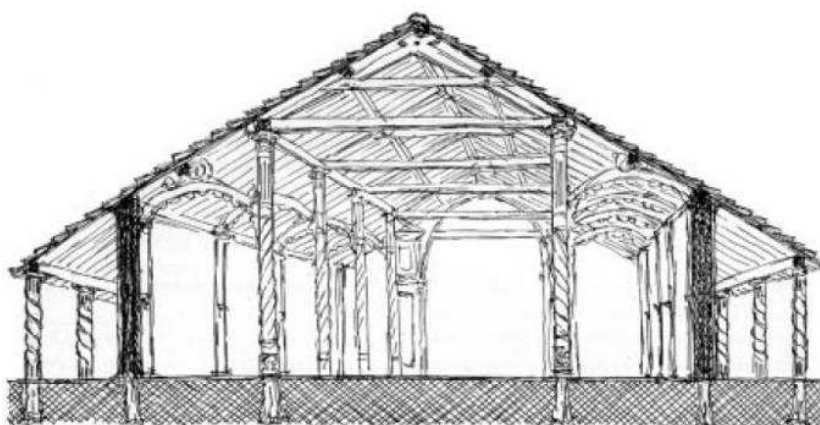


Figura 71: Igreja de São Miguel em Chiquitos na Bolívia

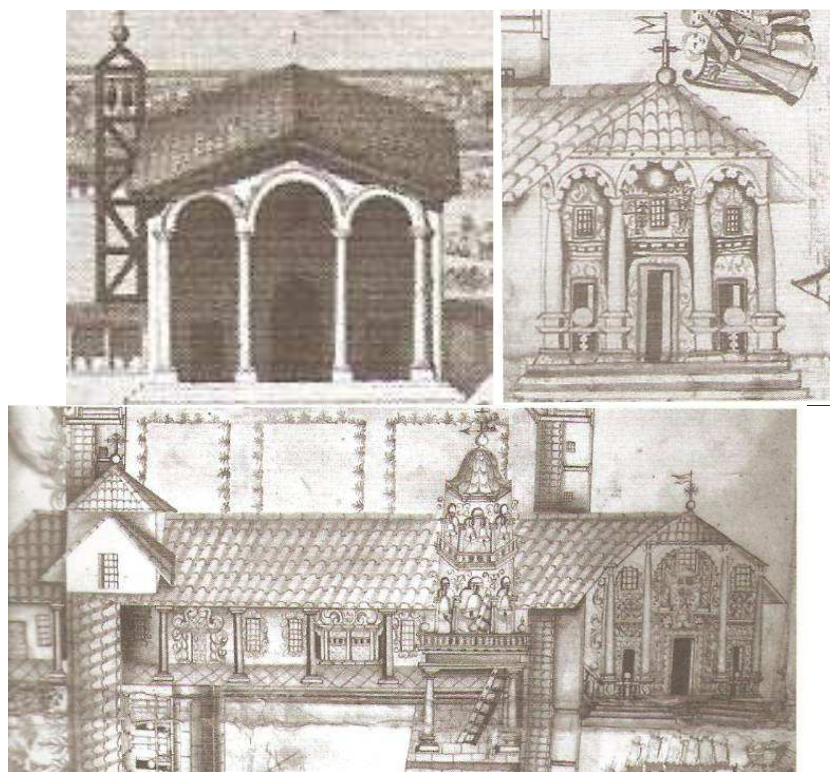
Fonte: CUSTÓDIO, 2002



Figuras 72 e 73: Detalhes da Igreja da Missão de San Xavier na Bolívia

Fonte: GROESBECK, 2012

No caso das reduções do Prata percebe-se que as naves também foram organizadas a partir de uma estrutura básica de três naves, cobertas por uma única estrutura em duas águas, com exceção à obra de Trinidad, onde o irmão Prímoli insere a cúpula de pedra. Assim, a tipologia missioneira dos templos reducionais se define na base por uma estrutura indígena (figuras 74 a 76).



Figuras 74 a 76: Igrejas das Reduções de Candelária, 1627 e São João Batista, 1697

Fonte: CUSTÓDIO, 2011

Já vimos na nossa pesquisa empírica que o uso dos ornamentos, sendo incorporado pelo desejo de “ornar” (europeu) para atrair o olhar do observador, abre um espaço para a inserção indígena. Neste momento, se reúnem as tensões entre elementos que propagam fatos da fé católica com elementos naturais locais. A utilização de ornamentos como fonte de evangelização encanta literalmente o observador, e este encantamento eleva o espírito quando este passa a estruturar suas mensagens. As imagens inseridas nas paredes, como também os nichos para telas e estátuas mostram o uso intenso de imagens na intenção de propagar esta fé.

Porém, as imagens católicas trazem consigo uma ambiguidade, quando recebem pelas mãos dos guaranis novas formas de representação, como mostra o friso ornado pela fileira de anjos músicos e cantores na igreja de Trinidad. Esta representação é, segundo Wilde (2012), atípica na arte barroca européia, pelo contrário, as maracas indígenas – agregadas de forma autônoma nesta nova expressão estética – passam a carregar em suas formas a memória e a práticas nativas dos guarani (figura 77).



Figura 77: Anjo empunhando uma “maraca”

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

No âmbito das representações Hans Staden (em WILDE, 2012, p.10) concluiu que as maracas eram representações dos deuses guaranis, pois seus líderes religiosos as faziam “falar” conectando-se à esfera espiritual de seus antepassados. Esta ambigüidade de sentido alia formas cristãs – anjos – com

as representações guarani – maracas/deuses – o que pode ser interpretado claramente como um sincretismo cultural no espaço reducional jesuítico-guarani. Por isso, o fato de que a estrutura arquitetônica guia o observador para determinados pontos na fachada, na parede interna, ou nas absides das capelas, demonstra o uso de uma técnica européia para destacar o elemento local através de uma formação efetiva com pilares/colunas e frontões. Mas enquanto a estrutura européia molda assim o espaço interno as representações indígenas recebem uma sensação de estabilidade emocional quando envoltas por esta moldura.

Tal ordem de estabilidade aparece também no esquema geral das fachadas maneiristas dos jesuítas. Por exemplo, a Igreja de São Miguel Arcanjo apresenta no seu frontão triangular três níveis sobrepostos: base, corpo e coroamento. Ela segue assim a igreja italiana principal da Ordem, conforme o esquema advindo do Renascimento. Mas, ao contrário da elevada Igreja principal em Roma, onde Ignácio encontra-se enterrado, em território americano a adaptação foi criada com mais “peso”, assim São Miguel se mostra mais assentada ao chão, de maneira a demarcar uma maior linearidade em relação à obra européia (figuras 78 e 79), assemelhando-se às malocas guarani.



Figura 78: Análise da Fachada principal da Igreja de São Miguel Arcanjo sem o pórtico.
Fonte: Elaborado pela autora, 2012



Figura 79: Análise da Fachada principal da Igreja Jesuíta de Gesú em Roma.

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

Observamos aqui como o uso da geometria europeia transforma a constituição física das primeiras igrejas, trazendo as linhas da arquitetura erudita, principalmente estas da quarta etapa arquitetônica, para desenvolver um padrão geométrico de proporção, limites e regras bem marcadas (figuras 80 a 82), refletindo os elementos arquitetônicos do período anterior na Europa (Renascimento).



Figuras 80 a 82: São Miguel Arcanjo, padrão geométrico, limites e regras renascentistas.

Fonte: Elaborada pela autora, 2012

Em Bollini (2007), encontra-se a descrição de que a geometria da igreja apela a uma ordem superior, mas se refere igualmente ao antropomorfismo, com suas proporções humanas. Esta interligação entre o cosmos e o homem, vigente também nas obras da antiguidade, é uma herança dos renascentistas. No caso jesuíta-americano, sua influência se encontra principalmente nas igrejas do arquiteto jesuíta Brasanelli, construídas entre 1692 e 1730, o qual foi

o primeiro a se utilizar, de maneira efetiva, da geometria em suas ações projetuais. Conforme Bollini (2009), Brasanelli se refere ao uso intencional da lógica geométrica: “uma semi-esfera inserida em um cubo” (p.94). Esta projeção se observa em reduções como São Borja e Santa Rosa, principalmente nas propostas para a cobertura do presbitério das igrejas missioneiras. A cúpula, que marca em Roma o cruzamento dos dois eixos internos na planta da Igreja de Gesù (figura 83), torna-se aqui um elemento estranho num compromisso intercultural com os indígenas.

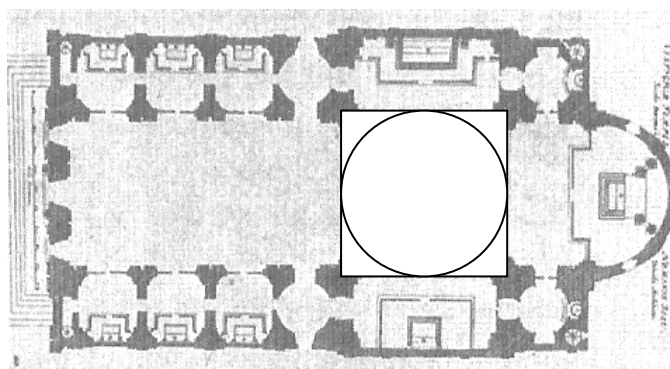


Figura 83: Lógica geométrica para o presbitério missioneiro uma analogia à igreja de Gesù.

Fonte: Adaptado pela autora, 2012

Mesmo sendo um elemento atípico em relação às obras até então realizadas na América, os atributos geométricos da cúpula, muito conhecidos nas igrejas do Renascimento, do Maneirismo e do Barroco, aliaram-se às técnicas construtivas locais e passam a ser revistos na arquitetura jesuítica-guarani com a aplicação prática de novos ornamentos e disposições diferenciadas da Europa. Neste contexto, o viés erudito da arquitetura se fortalece na região missioneira principalmente a partir do século XVIII em teoria e prática projetual, pois Gutiérrez (1987) relata a presença de um acervo excepcional de aproximadamente 2.500 volumes na biblioteca da redução de Candelária que conta também com obras clássicas de Tratados arquitetônicos como de Alberti, Palladio e Serlio (p. 22). Assim, a cúpula inova e europeiza a estrutura arquitetônica guarani da casa de duas águas.

Esta intrusão pode ser vista, conforme as palavras de Summerson (2006), como uma ação poética. Mas enquanto a poesia europeia da cúpula é uma nova poesia do renascimento de Michelangelo diante da prosa arquitetônica antiga da Idade Média (p.53), a inserção da “poesia guarani”

acontece principalmente pelos lugares do acento pictórico, nos detalhes ornamentais dos capitéis, nas imagens e nos frisos (figuras 84 e 85).



Figuras 84 e 85: Capitel das colunas externas de San Ignacio Mini e São Miguel Arcanjo
Fonte: elaborado pela autora, 2012

Abre-se aqui uma discussão sobre os ornamentos elaborados por meio das obras de cantaria. Elas possuem, na terceira e quarta etapa arquitetônica das igrejas jesuíticas, como material básico de construção a madeira (estruturas de cobertura) e a pedra (paredes portantes). Porém, percebe-se que a riqueza dos ornamentos se diferencia de acordo com sua localidade. Ao se vislumbrar o amplo uso de imaginárias agregadas aos planos verticais das obras de San Ignacio Mini e Trinidad, o observador se instiga porque tais ornamentos aparecem tão pouco em São Miguel. Isso surpreende ainda mais quando se percebe que as igrejas de Trinidad e São Miguel são propostas do mesmo arquiteto, o irmão jesuíta Prímoli. Eventualmente trata-se de um fato local, pela dificuldade de se encontrar a “cal” que daria maior poder de fixação aos ornamentos, haja visto que os detalhes em cantaria encontram-se esculpidos em peças inteiras e não agregados ao corpo das paredes como ocorre em Trinidad. Percebe-se também que a questão do material trata igualmente de uma transição, como as obras de escultura em madeira foram extremamente bem desenvolvidas em suas expressões, sendo expostas no espaço interno da igreja representando santos e mártires católicos à guisa de uma percepção indígena. Elas atraem claramente o olhar dos fiéis indígenas agindo como foco catalisador cristão.

Além da captura do observador por ornamentações e imagens na igreja reducional, também a coerência do espaço arquitetônico é um fato importante na conformação poética do visitante. Quando o espaço interno da igreja abre-

se ao primeiro golpe de vista, o observador pode abranger todos os seus limites. Esta sensação, lembrando-se de forma intuitiva o viés guarani, moldou o espaço e é descrita no trabalho de Summerson (2006) por meio de uma metáfora sobre a verdadeira ação missional: ela provoca uma experiência de coesão social coletiva regida pelos aspectos religiosos (p. 147).

Desta maneira, a leitura visual organiza o pensamento e as ações dos moradores nas reduções, a estética torna-se filosofia social e guia o ser em suas ações. Dentro deste quadro, pode-se promover a reflexão sobre o papel do indivíduo na apreensão deste cenário religioso. Assim, a moldura das reflexões não é apenas intelectual, mas acontece dentro de uma forte corporalidade e estética. Por isso, a seguir, buscamos sintetizar a questão do sincretismo cultural através da estética que foi capaz de constituir uma nova linguagem a partir destes discursos na sua materialidade.

6.6.2 Sincretismo Cultural: a síntese da expressão jesuítico-guarani nos espaços e obras reducionais

A síntese cultural que se constata na relação entre os jesuítas e os guaranis representa um elemento fundamental no formismo das reduções, primeiro através das modulações corporais e arquitetônicas e no uso das simbologias em contextos sociais, estas vistas no subcapítulo anterior. O segundo ponto a ser tratado sobre esta síntese cultural será o tema trabalhado neste momento onde se discute a questão de muitos pesquisadores dos contextos sociais, até recentemente, preferirem investigar principalmente o aspecto organizacional e cristão das reduções, priorizando a visão europeia. Observa-se hoje, porém um crescente interesse pelos aspectos vivenciais dos guarani, como, por exemplo, o usufruto comum da terra, o trabalho coletivo, as técnicas construtivas tradicionais e a hierarquia e relações de poder.

Neste contexto, interpreta-se a construção das reduções como a construção de uma subjetivação, de um conceito para um sujeito social. Os modos de vida guarani demonstram, neste sentido, que a relação entre a subjetividade guarani e seu ambiente é diferente da subjetividade jesuíta-cristã. Esta diferença decorre basicamente de sua organização social em clãs e

famílias, os mecanismos orais de comunicação, a estrutura familiar plural e poligâmica, além da forte influência da ordem xamânica que são diferentes dos mecanismos sociais dos jesuítas (WILDE, 2012; CLASTRES, 2003). Neste contexto, Gutiérrez ressaltava que para o povo guarani sobretudo a natureza possuía um forte valor simbólico-concreto reunindo as comunidades indígenas ao seu meio natural. Esta relação tinha por base a projeção de suas referências transcendentais (2003, p. 27). Os jesuítas, contudo, tinham uma visão da transformação desta natureza, e conseqüentemente, a missão significava – para eles – uma desvinculação dos mitos indígenas do ambiente natural. Assim, as reduções, na sua artificialidade e geometrização arquitetônica, passam a ser socialmente uma separação da natureza e assim buscam outra forma de transcendência.

Vale lembrar que a missão jesuíta se dirigiu principalmente à transformação da subjetividade dos guarani, e não a transformação da natureza, assim seu objetivo foi de submeter, através de técnicas religiosas e meditativas, a cosmovisão guarani à visão cristã jesuíta para criar uma nova subjetividade, uma subjetividade cristã (GUTIERREZ 2003, p.27). Quando falamos de subjetivação, não falamos da compreensão moderna do subjetivo, mas de uma construção de um “sujeito social”, de uma ideia antropológica utópica de como o ser humano deveria ser. Neste sentido, o campo da crença religiosa e suas transcendências foram um dos pontos de maior convergência nos espaços sociais das reduções. Não que tal experiência tenha sido uma invenção dos jesuítas: os franciscanos e dominicanos já utilizaram anteriormente a migração de uma experiência religiosa à outra nas suas missões (GRUZINSKI, 2006). Mas as translações de mitos e visões na intenção de gerar analogias entre os dois mundos foi sistematizada principalmente pelos jesuítas. Assim, criou-se nas reduções uma nova “forma simbólica”, a qual resultou de um contato intercultural. Bollini fala de uma “civilização nova” (2009, p. 108). Na nossa concepção podemos falar de uma construção estético-ética.

A fusão estético-ética, todavia, não foi resultado simplesmente de um encontro entre parceiros iguais, mas contou do lado dos jesuítas com a integração a um complexo sistema hierárquico da Igreja católica e da Coroa, ao

qual deveria se subordinar, muitas vezes de um caráter unitário. A Coroa, a Igreja Católica e a própria Companhia ditaram neste contexto normas e diretrizes que, mesmo sem uma constante harmonia entre seus poderes, foram adaptados às condicionantes locais. Assim, muitas regras acabaram por ser impostas e subjugaram os gentios aos novos processos políticos, sociais e culturais. Esta submissão explica que, naquele ambiente conflituoso, o papel dos guarani, até hoje, muitas vezes permanece velado nas pesquisas acadêmicas. Em terras americanas, porém as novas dinâmicas sociais do encontro intercultural geraram espaços tão novos que até os próprios jesuítas não estavam habituados a eles e tinham que se adequar. Consequentemente, surgiu dentro da ordem um ambiente altamente reflexivo sobre tal condição, trazendo consigo um profundo respeito para a cultura guarani e sua “integração”.

Gutierrez (2003, p. 27) menciona que os jesuítas evitavam uma ruptura brusca na relação entre os guarani e seu meio natural, para não desenraizá-los e não criar assim para eles um ambiente de isolamento cultural. Por isso, a tipologia urbana dos novos povoados recebia um traçado aberto para poder interligar a vegetação no entorno imediato do povoado com o novo espaço reducional. Esta ação refletia o respeito ao ambiente natural sagrado da visão guarani. Da mesma forma, a vida cotidiana guarani conectou o espaço aberto e coletivo do entorno com o interior da redução, como os guarani não possuíam o hábito de permanecer no interior de suas residências durante a maior parte do tempo. Suas trocas sociais e culturais (vinculadas à tradição) foram realizadas à frente de suas casas reducionais ou até exteriormente da redução. Neste sentido, até as ordenanças e legislações dos jesuítas foram adaptadas e conciliadas com este cotidiano da tradição guarani, visando um equilíbrio entre o espaço reducional interno e seu entorno externo.

A idéia da redução em si, como visto anteriormente, foi fortemente influenciada pelos assentamentos urbanos de grandes proporções dos espanhóis. Para os indígenas guarani, contudo, esta experiência urbana era completamente nova. Mas isso não significou que os guarani não a tivessem conhecido. Provavelmente já haviam tido (através do Caminho Peabirú) contato com os povos inca, onde povoamentos urbanos eram comuns. Assim, os

jesuítas colaboraram para que eles dessem um salto de desenvolvimento, quando abrigaram nas reduções milhares de índios guarani de diversas aldeias. O que parecia novo na visão da Ordem, para eles poderia ter sido apenas uma inovação indígena que dava continuidade a interculturalidade de experiências vividas entre os povos indígenas das Américas.

Em suas próprias experiências européias a Companhia de Jesus erigiu no ambiente urbano complexos arquitetônicos bastante inovadores pelos padrões europeus. Estes complexos eram formados principalmente por igrejas, colégios e residências dos padres. Estes complexos foram implantados de maneira plena em terras portuguesas e espanholas na América e tinham um alto grau de importância política, social e religiosa nos vilarejos aos quais se fizeram presentes. Fato marcante neste contexto é que os jesuítas recusaram a vida monástica para, em vez disto, viver em ambientes de plena vida urbana. Neste sentido, a educação e a catequese, agora como formação generalista para a população em geral, tornaram-se elementos decisivos para as novas formas da subjetivação, isto em plena época de Reforma e Contra-Reforma.

Em meio ao ambiente da colônia, sem a experiência da Reforma, os colégios adquiriram um outro papel, sendo uma arma de conhecimento. Devemos lembrar que não eram as reduções que eram os complexos arquitetônicos principais dos jesuítas (estes ficaram apenas na periferia do sistema colonial), os lugares principais da ordem eram os colégios nos centros das grandes cidades. Nestes ambientes complexos a organização espacial se dava pela presença do pátio, pousada e residência dos padres formando um conjunto principal como mostra o colégio de Córdoba, um dos 8 colégios jesuítas na América Latina no início do século XVII (figura 86 e 87).



Figura 86: Vista geral do Colégio Jesuíta de Córdoba/Argentina

Fonte: <http://www.unc.edu.ar>

Colégio Jesuíta em Salvador/BA - 1561

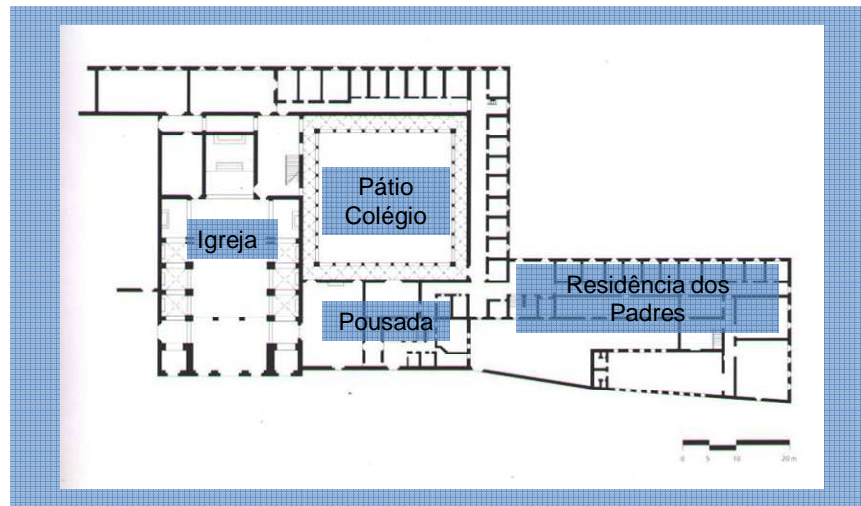


Figura 87: Esquema do Complexo Arquitetônico Jesuítico em Salvador/BA – 1561

Fonte: adaptado de MONTEZUMA, 2002.

Em geral, as obras de um colégio serviam de guia e de referência ao espaço urbano da colônia. Os “colégios jesuítas”, como são conhecidos, atuaram além dos objetivos puramente de instrução, seja religiosa ou de ofícios tradicionais, também como centros da dimensão econômica, pois exerciam grande influência no âmbito do comércio e produção de mercadorias. Principalmente em meio a crises políticas e econômicas, as ordens religiosas (não só os jesuítas, mas também outras ordens) passaram a investir na indústria e comércio visando sua própria segurança e sobrevivência. Neste contexto, os jesuítas se destacaram principalmente através do seu modernismo mercantilista. Principalmente na primeira metade do século XVII, quando a guerra de trinta anos na Europa e o avanço dos holandeses no cenário internacional causou perturbações políticas e econômicas, os jesuítas instalaram suas missões nas Américas, realizando tal modernização através de uma política regional. Para eles, a facilidade de trânsito entre a Europa e a América, por vezes fretando navios inteiros, fomentou as trocas comerciais favorecendo tanto a colônia como a Europa ofertando a ambas as partes certa estabilidade econômica, mas também psicológica. Por isso, havia algo a mais

além das questões religiosas e de catequese que motivou a Companhia de Jesus na construção desta nova sociedade americana, não vendo a mercantilização como algo incorreto. Desta maneira, a junção entre o campo religioso-social e o campo econômico-político tornou a ordem um agente promotor da modernidade econômica e política em geral (MÖRNER, 1953, p. 113; HAUBERT, 1990, p.47).

Os povos guarani com sua cultura itinerante (cujas migrações eram provavelmente um resultado de reajustes entre os povos indígenas), contudo foram acostumados ao seu modo de vida através de processos dinâmicos sem estabilidade econômica, com adaptações e mudanças devido à natureza e aos conflitos políticos. Neste sentido, os novos povoados das reduções, como espaços de integração jesuítico-guarani, passaram a contar como novas referências sociais de estabilidade para eles. Observa-se aqui que principalmente as obras específicas, como os já descritos Cabildos e Cotiguaçu, serviam como âncoras para os guarani, representando esta nova sociedade. Para os jesuítas, esta organização social era uma adaptação de aspectos sociais e culturais da Europa, mas o espaço reducional reorganizou estes condicionantes sociais na vida cotidiana de ambos os lados no seu aspecto físico e arquitetônico. As obras comunitárias configuram e ordenam aqui o espaço cotidiano guarani programando relações sociais desenvolvidas na Europa, mas não sempre realizadas lá. Assim, as residências, o cabildo, o cotiguaçu e o cemitério foram assimilados pelos índios, e também pelos jesuítas, para abrigar a jovem sociedade.

Quando se investigou anteriormente a elaboração de uma rotina e homogeneização da vida cotidiana (subitem 6.5), não podemos perder de vista a questão da busca incessante em ritualizar a rotina diária através da palavra (liturgia), da música e da arte. Aqui, não se trata apenas de concretizar o processo de cristianização em estruturas vivenciadas pelos guarani, mas parece necessário procurar os resíduos guarani nestes processos (SCHALLENBERGER, 2006; BOLLINI, 2009, 2007). Para isso, precisamos voltar à idéia da cosmovisão neste processo. Conforme Gutierrez (2003, p.27), o cotidiano guarani era voltado à prática do nomadismo e a arraigada sobrevivência no ambiente semi-natural (agricultura migrante) o que fez com

que os guarani sacralizassem a terra e seus frutos. Em contraposição, a ação dos jesuítas buscou, nas palavras de Bollini (2007, p. 21) “novos ecos ao verbo” e a missão encontrou em terras americanas “novas rimas” para a cristandade. O encontro religioso tornou-se assim um encontro entre o mundo mágico das coisas e o mundo retórico da Palavra. Podemos dizer que a ritualização claramente foi um compromisso entre este mundo concreto da vivência e o mundo teórico da palavra. A piedade e o cerimonial-estético da propagação dos valores cristãos encontraram, transcendendo os limites entre ambas as cosmovisões, seu respaldo no mundo mítico dos indígenas.

Por isso, as técnicas de convencimento, como a música, o teatro, a pregação causaram um forte impacto que somado à prática do culto ritualizado criou uma reação na percepção guarani. Enquanto os rituais guarani não conheciam a dimensão simbólica como separação entre o vivido e o pensado, a nova simbologia visual estabelece de forma clara e contundente esta separação. Toda a transcendência cultural agora era atribuída à linguagem, à palavra falada e cantada. Assim, surgiu o primeiro elemento de subjetivação em tempos de cristianização dos guarani: a concepção do Verbo encontrou um terreno místico (MONTROYA, 1997; BOLLINI, 2007, 2009; TRENTON, 2007; BOFF, 2005).

A questão simbólica da transformação do espaço mítico ao espaço religioso do verbo entra com força em meados de 1609 na vida guarani, no então espaço denominado de Guairá. Neste ambiente as igrejas eram ainda construídas de forma “tosca”, como era comum na primeira etapa construtiva, sendo ainda bastante aberta aos moldes do espaço ritual guarani. Suas “og-guasu” (ocas) constituíam, como já descrito, templos embutidos na vida comunal. Agora passam a se tornar espaços rituais, onde se propagava o verbo. Para os guarani, com sua experiência migratória, as malocas eram geralmente ao mesmo tempo símbolos de sacralidade e de hegemonia social e, em seu interior, eram profetizadas pelos pajés as partidas à denominada “Terra sem Mal”, sendo esta ação acompanhada pela invocação de hinos proféticos (BOLLINI, 2007, p. 143; BOLLINI, 2009, p. 33; TRENTON, 2007, p. 275).

Os jesuítas agora, ligados às imagens e palavras, justapuseram em suas pregações, lembrando a ação dos pajés, com novas figuras e simbologias. Esta confluência de espaços e manifestações mostra a abertura jesuíta ao que Bollini (2009) denomina de “cor local” (p.37). Aos cerimoniais litúrgicos realizados no espaço interno da igreja, de forma a alterar a origem simbólica do ritual, incorporou-se cada vez mais as imagens e símbolos numa espécie de cerimonial estético de convencimento. Assim, a presença marcante das imagens em forma de esculturas, adornos e pinturas tornou o espaço interior dos templos um espaço de evangelização por meio de uma convivência coletiva em simbologias afastadas da natureza. Transformou-se assim as práticas guarani em uma outra configuração estética, abrindo a porta para a transcendência mística do projeto missioneiro. Devido à necessidade de abrigar um número elevado de fiéis, os edifícios das igrejas ampliaram as ocas guarani para uma escala monumental, uma monumentalização que hoje se observa também nas casas comunitárias guarani (figuras 88 e 89).



Figuras 88 e 89: Modelo de Casa Comunal Guarani

Fonte: <http://www.cultura.gov.br>

Antigamente, as casas guarani não eram preenchidas por imagens e ornamentações como as igrejas. Mas elas repetiam na organização plástica a organização espacial do mundo. Surgiram originalmente de casas unifamiliares indígenas, onde o pensamento guarani ganhou sua espacialidade no cotidiano. Trabalho, moradia e ritual, naquelas casas sempre foram reunidos, representando a terra, pois para os guarani a terra possuiu um sentido de labor e de sustento num mundo mitológico. Nesta perspectiva, Bollini (2009, p.13)

define os guarani como homens da selva e da água, os quais criaram uma aliança com a natureza mitológica, vivenciando esta relação nas suas casas numa forma de um encantamento cotidiano. Na igreja jesuíta, este encantamento agora é ofertado por uma espacialidade com elementos artísticos que lembram não só a imaginária do viés europeu, mas que demonstram também a presença das contribuições guarani nesta nova linguagem, amalgamando-se nos ornamentos e esculturas sacras com feições guarani, como o exemplo da imagem de Nossa Senhora da Conceição (figuras 90 a 92).



Figura 90: Imagem missioneira – Acervo do Museu de São Miguel Arcanjo

Fonte: Elaborado pela autora, 2012



Figuras 91 e 92: Imagens do acervo de Santíssima Trindad

Fonte: elaborado pela autora, 2012

Também, os ornamentos e adornos reforçam a vida cotidiana na realidade pictórica. Por isso, a comunicação religiosa no templo vai além das simples imagens e se confunde com outros elementos como a música, a liturgia e o vivenciar do espaço. A gama de possibilidades sensitivas/comunicativas amplia e reforça a cada momento a questão da religiosidade. Assim, o que parece ornamentos sem uma função sígnica, são inserções da realidade indígena. Alguns deles possuem até a intenção de propagar uma mensagem. Dentre estes elementos, talvez um dos mais instigantes seja a “flor de maracujá” (figura 93) encontrada esculpida em trabalho de cantaria nos capitéis das colunas. Trento (2007) esclarece que este motivo fitomorfo descreve o fato dos guarani terem enxergado na presença dos padres jesuítas a possibilidade de serem guiados a “Terra sem Mal”. Naquela terra, brota, segundo suas crenças, a flor símbolo da beleza que também simboliza o próprio Cristo, como dizem os padres (p. 19). A flor de maracujá é acompanhada também por trevos, urucuns, guembe (flor típica do Paraguai) e a pinha, o que indica eventualmente uma transformação e incorporação do mundo natural indígena na estruturação do templo jesuíta (figuras 94 a 97).



Figura 93: A Flor de Maracujá ao centro representando Cristo, ladeada pelos trevos.

Fonte: Elaborado pela autora, 2012



Figuras 94 a 97: Elementos Fitomorfos: Urucum, Trevo, Pinha e Guembe

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

Em outros lugares, aparecem também instrumentos da vida cotidiana, como a “foice” que simboliza o trabalho, ou os instrumentos dos anjos que representam os meninos guarani elaborando nas reduções os seus próprios instrumentos, como a harpa paraguaia (figura 98 e 99).



Figuras 98 e 99: Anjo segurando a “foice” em San Ignacio Mini e seu instrumento em Santíssima Trinidad

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

Todas estas representações configuram ou declaram o nascer de uma nova estética. São reflexos do amálgama cultural, pois ao se trabalhar a pedra numa ação diária acaba por se ritualizar através deste trabalho um processo mais amplo, onde a persuasão é um dos objetivos mais importantes. A ação de talhar a pedra/madeira fornece aqui, com a “obra” sacra, um subsídio a mais à ação evangelizadora que tem como princípio a não ociosidade que segundo a visão jesuíta é causadora de vícios e más condutas. Esculpir o material bruto e ofertar a ele um aspecto espiritual é, segundo Bollini (2009), associar numa espécie de ação xamânica, à alma ao ser (p. 105). Esta invocação sedimenta assim a ação evangelizadora e propaga os ideais católicos intencionados pelos jesuítas. Porém, a ação evangelizadora é interpretada e reconfigurada por parte dos escultores guaranis cristianizados com sua própria realização material. Trata-se de um presenteísmo (Maffesoli) sincronizado nas reduções. O “verbo guarani” passa a ecoar a fala jesuíta na materialização dos ornamentos das igrejas.

Podemos deduzir desta configuração estética, proposta pelos próprios artesãos guarani, que a cosmovisão natural dos guarani reaparece na representação de elementos fitomorfos nos capitéis das igrejas. Galhos, frutos, folhas e flores preenchem o templo com um sentido guarani, sendo legitimados tanto pelos guarani como pelos jesuítas numa visão deste espaço sagrado como um espaço de encontro, agora de forma unificada, jesuítica-guarani. Esta união também se percebe nas praças centrais. Para os fins do sincretismo necessita-se de lugares adequados. Por isso, não só o espaço interno do templo ou sua fachada, mas também a praça que define o espaço urbano reducional. Sua presença advém de uma aceitação por parte dos jesuítas das ordenanças presentes na Lei das Índias. Estas são interpretadas nos moldes de uma filosofia barroca que incorpora as antigas aldeias guarani (transformadas nas habitações em fileira) com seu espaço de ritualização no centro. A praça não era desconhecida para os guarani, pois originalmente era cercada pelas moradias e inserida cercada por um ambiente natural, sagrado na visão guarani. Neste contexto, a transição de uma “pré-história” guarani para a história das urbanizações cria o que Kern (2011) denomina de “coexistência” entre grupos. Elementos da modernidade tecnológica

(urbanismo) se reúnem aqui com grupos de cultura e raízes tradicionais (p.03). Percebe-se que, apesar de os guarani em muitos aspectos permanecerem com suas vivências tradicionais (caça, pesca, etc.), a praça tornou-se o lugar das trocas culturais. Os jesuítas fortaleceram esta função quando fizeram deste espaço um ambiente comunitário de cenarização, onde a cada um é atribuído seu papel. Assim, o complexo arquitetônico da Igreja, da Residência dos padres e do Cemitério tornou-se no fundo um cenário barroco.

Simbolicamente, localizava-se nos quatro vértices da praça uma escultura em forma de Cruz (figura 100), certamente utilizadas como paradas nas freqüentes procissões realizadas pelos jesuítas e acompanhadas pelos guaranis. A cruz também foi uma das imagens mais comuns entre os guaranis em seu cotidiano e nas suas casas (junto com as estátuas dos santos), trazendo mais uma vez a referência cristã ao espaço urbano transcendental (BOLLINI, 2009; CUSTÓDIO, 2011; BRANDÃO, 2006; GUTIERREZ, 2003).



Figura 100: Cruz missioneira no vértice da Praça de São Miguel Arcanjo

Fonte: Elaborado pela autora, 2012

O desenho e as dimensões das praças centrais eram baseados na grande maioria em uma geometria cartesiana, a qual era um retângulo, todavia muitas vezes distorcido, ao contrário do que se encontra na maioria das publicações sobre o assunto. No caso de Santíssima Trinidad a praça se configura em 150,0 x 130,0 metros e em San Ignacio Mini 125,0 x 108,0m, mostrando a função de reunião para a população. A supressão intencional da

rigidez simétrica e a centralidade do quadrado (Bollini 2009, p. 73), às quais aparecem muitas vezes, conforme Gutiérrez (2003), em mais de 25% de diferença entre as arestas, mostra o dinamismo maior destas praças em comparação com as cidades espanholas. A adaptação topográfica deve ser mencionada aqui, para permitir a participação de todos os atores da comunidade quando se reúnem neste lugar de persuasão. Os jesuítas encontraram nestas praças uma resposta urbana para realizar as simbologias e místicas num espaço urbano sacralizado. Este espaço foi “... onde actuaba la comunidad ante un único y privilegiado espectador: Dios.” (GUTIERREZ, 2003, p.29)

Esta pesquisa mostra, assim que o sincretismo jesuítico-guarani é permeado por uma mudança da concepção semiótica superando antigas idéias diádicas. A concepção visual das reduções na linguagem jesuítica-guarani suplantava formas mito-semióticas indígena, mas como se tratou de um processo religioso, de forma mística. O conteúdo intrínseco do amálgama das duas culturas voltadas aos preceitos de uma vida comunitária permitiu a subjetivação dos moradores por parte dos jesuítas. Estes criaram, através da organização de emoções e pensamentos, um espaço concreto de “cultura popular” advinda da contribuição guarani. Quase todas as expressões artísticas e arquitetônicas são voltadas a este objetivo. Podem-se vislumbrar de maneira clara nos remanescentes artísticos presentes nas reduções esta integração cultural que uniu os dois hemisférios que passaram a se nutrir reciprocamente. O resultado foi uma obra de arte social, cujas influências permeiam os artefatos isolados nos museus, os ornamentos residuais nas ruínas ou a organização urbanística físico-espacial das obras arquitetônicas que abrigaram as famílias, o cabildo, o cotiguaçu, as oficinas e demais atividades cotidianas. Desta maneira, jesuítas e guaranis foram atores e autores de uma nova realidade que permaneceu viva em terras americanas por mais de um século e meio, se complementando numa espécie de sacralização do espaço urbano (GUTIÉRREZ, 2003; KERN, 2011; MELIÁ, 1977 em SCHALENBERGER, 2012).

A obra de arte social se refere aqui tanto à ética, como organização da vida social através do agir, como à estética, como formalização superficial da

socialidade das pessoas. O processo histórico colonial que configurou os Trinta Povos das Missões mostra com muita clareza, como as formalidades (aqui representadas pela arquitetura e a escultura) e o formismo social, este visível na estruturação social, desenvolvem uma nova forma social e simbólica a partir do embate cultural entre os habitantes locais e os recém-chegados europeus. O espaço geográfico foi o palco deste processo. Assim, voltamos ao ponto de partida, uma reflexão sobre como teorias estéticas podem revelar a estruturação da sociedade. Alguns dos autores de referência, como Bakhtin, Eco, Cassirer e Maffesoli fizeram deste assunto um tema importante de suas reflexões. Desta maneira, eles contribuem para uma epistemologia da geograficidade num sentido inovador. A organização social, conforme Bakhtin, enaltece a questão do “eu e do outro” numa interação social em base de discursos que se realizam no espaço da estética em conexão com sistemas de conhecimento e interações sociais. Eco mostra que os signos utilizados neste processo são construções sociais, as quais fornecem seu sentido de formas diferenciadas, às vezes criando reuniões, às vezes separações. Também Cassirer ressalta a função da forma e sentido, mas na perspectiva de como a materialidade e idealidade se reúnem no signo numa “forma simbólica”. E Michel Maffesoli, com suas idéias da razão sensível, explica como a construção do espaço urbano pode ser interpretada como um processo social que revela as relações sociais na sua materialidade. Assim, as reduções jesuíticas-guarani foram uma fusão cultural responsável pela origem e propagação de uma nova configuração ética e estética.

07. A FORMA GEOGRÁFICA DAS REDUÇÕES JESUÍTICAS: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES PARA UMA GEOGRAFIA CULTURAL ENTRE ESTÉTICA E ÉTICA

Como vimos nesta pesquisa, a atual geografia cultural permite abordagens que entendem o “espaço” de uma forma muito mais maleável do que a geografia clássica. Assim, tornou-se possível, através de elementos da arquitetura e do urbanismo, mostrar como espaços formam subjetivizações. A compreensão da formação de subjetividades é de máxima importância para a

análise de processos formativos de sociedades de configuração colonial. Nestas, a construção sempre acontece num movimento-espço “não-linear”, até com muitas rupturas, devido às situações de pressões e contradições políticas, emocionais e culturais de diversos ângulos.

O caso das reduções jesuíticas nas Américas é paradigmático neste sentido. Nele, as relações entre atores e espaço trouxeram à tona um conjunto de movimentos e ações de caráter diferente, até contraditório, que culminou no que denominamos de sincretismo cultural. Encontramos no cotidiano destes espaços o embate de diferentes intencionalidades, as quais o alteram quando formam espacialidades, incluem objetos e fazem os próprios indivíduos nele interagir socialmente, sempre com a perspectiva de uma nova sociedade, uma utopia heterotópica.

Nos séculos XVII e XVIII, no auge do colonialismo europeu, tais espacialidades geográficas surgiram em grande número: na divisão das terras coloniais (em sesmarias e latifúndios), na construção do sistema de escravidão e de plantações, mas também na formação de um sistema burocrático de governança colonial e, até mesmo nas organizações econômicas e comerciais do mercantilismo.

No caso do encontro intercultural entre jesuítas e guarani, nas reduções se amalgamou uma realidade vivenciada que foi capaz de atenuar os efeitos da heterogeneidade, chegando até, como parece, a um denominador comum. Claramente, as reduções podem assim ser interpretadas como elementos de uma nova ordem social, corporal e visual. A respeito da nova imagem que representou esta forma geográfica na sociedade colonial, é possível perceber que mesmo a aparente fragilidade do sistema gerado dentro da heterogeneidade conflitiva dos processos coloniais, com suas diferenças étnicas, linguísticas, sociais e culturais, se condensa aqui, em seus aspectos materiais numa forma homogênea e coerente na sua corporalidade e na sua imagem. Assim, os povoados das reduções ganham eficácia social e tornam-se a base de laços psico- e sociologicamente mais estáveis, obviamente, a corporalidade do espaço permitiu um vínculo que uniu universos díspares.

Contudo, tal corporalidade necessita também de uma junção com simbologias, quer dizer, um sistema de conhecimento e interpretação. Por isso, a apropriação e vinculação das duas esferas culturais nas reduções configura-se numa expressão estética, adensando na superfície a energia simbólica que vem do seu âmago, isto através de um aprofundamento do sentido (Maffesoli). Busca-se trazer assim o ideológico para o espaço corporal e para o espaço social, e o encontro entre o vivenciado e o imaginário se espacializa num novo contexto, com uma transição permanente entre a natureza da materialidade e a teoria com suas reflexões. No caso das reduções, os diálogos que oscilam entre a ideologia católica-jesuíta e o universo guarani permitem de forma plástica contemplar os dois enunciados numa mesma expressão artística.

Neste ambiente, a arte (incluindo a arquitetura e o urbanismo) é o resultado de processos de comunicação construídos num contexto de duplicidade, onde significante e significado se sombreiam ao olhar do observador perante um único mundo material: o sentido dentro do sistema simbólico e a visão como elemento de sua interpretação entram em contato. Nesta dinâmica, o cotidiano nas reduções faz com que os indivíduos participem ativamente na construção do espaço visual e corporal ao mesmo tempo. Isto abre a possibilidade para manifestações dúbias, pois a esfera híbrida e dinâmica das práticas sociais, crenças e objetos atraem olhares, instiga questionamentos, forma pensamentos, preenche de substância (conteúdo) as imagens (conceitos) nos ambientes das missões, e assim provoca um trabalho simbólico, o qual cria “formas simbólicas” (Cassirer).

Desta maneira, a transição entre a ética e a estética faz da arquitetura um elemento fundamental no campo jesuítica-guarani. Aqui, encontramos a idéia de Bakhtin em relacionar os campos da ética e da estética com sistemas de conhecimento, no meio de interações sociais. Claramente, o enunciado das reduções e o discurso não podem ser entendidos independentemente de seu conteúdo. É na transição entre o concreto e o ideário que se constrói o mundo concreto por meio de valores vivenciados pelo corpo e pela alma.

Na interpretação de Bakhtin, a “obra em si”, no nosso caso a redução, ganha seu valor através da interação de fatores – imanentes e causais – que

se fundem em sua expressão visual. Sua arte é definida por “evento”, e pressupõe uma inter-relação entre sujeitos. Ela incorpora também uma dimensão de troca entre os observadores e a obra material. Podemos dizer que a interação entre observadores resulta do fato de que os atores se beneficiam de uma forma corporal, a qual dá de sua parte, suporte às relações social.

Por assim se tratar de um fenômeno de comunicação entre pessoas e coisas, a obra jesuítica-guarani mantém em si o aspecto simbólico numa forma estética: o material, a forma e o conteúdo correspondem a um objeto carregado de poder simbólico, ou significação conceitual. Esta característica reforça a tese de que as obras de arte, como a arquitetura jesuítica, formam um importante arsenal para compreender processos de inserção colonial, como é o caso do catolicismo europeu nas culturas americanas.

A atratividade das reduções, principalmente para os indígenas, ficou agregada a este poder simbólico que atuou como uma força imaginária, e assim mágica e convincente. Eventualmente, não foi por acaso que os guarani se sentiram mais abertos para esta heterotopia, como no momento de ver os europeus migrarem ao longo das margens de outras culturas indígenas, desenraizados de suas fixações culturais mitológicas. Também os jesuítas, em disputa com outras correntes religiosas eram, de certa forma, marginais em relação aos centros católicos.

Por isso, os valores que apareceram nas relações entre jesuítas e guarani, partiam de uma relação de troca semelhante entre o “eu” e o “outro”, numa relação de certa igualdade. Quando se busca resgatar a essência dos seus respectivos discursos, percebe-se que ambos possuíam em sua raiz originária a dimensão religiosa fortemente vinculada às ações e pensamentos. O pensamento religioso guarani da época era altamente carregado de meditações e rituais corporais possuindo na pureza inicial de um tempo primordial uma fonte de inspiração que os coloca mitologicamente como vizinhos de espíritos religiosos, vivendo na terra do bem. O catolicismo europeu propagado pela Companhia de Jesus, exemplificado nos Exercícios Espirituais de Loyola, também trata da questão do encontro interior com Deus realizado por meio da meditação, da corporalidade e do autoconhecimento. Ambas as

práticas aproximam, desta maneira, o indivíduo ao ser espiritual e divino e assim até passam a inspirar as ações cotidianas. A aproximação dos indivíduos das duas culturas com a divindade numa busca incessante já foi descrita anteriormente pela analogia entre a – Terra sem Mal e o Paraíso na Terra – podemos dizer que tal utopia era um elemento social de máxima importância para ambas as partes na fundação da sua sociedade intercultural. A crença na possibilidade de encontrar a paz na terra foi comum em ambos os discursos, conformando um enunciado geral do discurso jesuítico-guarani.

Reforça-se nesta analogia a questão da “Palavra”, do “Verbo” como manifestação divina. Ambas as culturas fizeram uso da sedução da palavra no sentido de propagar discursos: de um lado, os guarani por meio dos Karaí (pajés) e, pelo viés europeu os padres jesuítas. As ações retóricas de ambos refletiram-se na estética de uma “Palavra” (seja ela mágica ou não) que foi largamente utilizada no espaço colonial espanhol, sendo tais retóricas de grande abstração e complexidade firmando aqui o carisma dos seus líderes diante da concretude do cotidiano. Porém, neste processo a palavra se aliou à imagem, e assim, na intenção de guiar o rebanho dos fiéis à terra prometida, o discurso jesuíta propagou nas pregações também a sedução do olhar.

O uso de imagens (e encenações) buscou aqui atingir e preencher os possíveis espaços estéticos vazios dos guarani. Tendo em vista o baixo grau de figuração por parte dos indígenas, com sua visão de um mundo muito mais místico, e assim interrelacionado com a natureza advindo de um ambiente super(-)natural, a estratégia do uso da palavra (e da imagem concreta) preencheu um vazio nas práticas indígenas. Este vazio se consolidou na arquitetura dos jesuítas, transformando o cotidiano através de uma simbologia cristã que foi aliada aos processos de evangelização.

Neste contexto, a idéia do diálogo polifônico, conforme Bakhtin, demonstra que os discursos advindos de enunciados comuns podem gerar uma sincronia e propagar ideais comuns, mesmo diante de uma aparente diversidade cultural. Nas reduções, a nova realidade vivida por jesuítas e guaranis, com suas respectivas vozes sociais diversas, fundiram-se na busca destes objetos comuns num espaço de interação. A semiótica envolvida neste processo foi definida por um caráter responsivo e ativo dos integrantes, não

como uma manifestação puramente externa e, sim, como internalização de seus conteúdos. Assim, o próprio cotidiano tornou-se reflexo dessas relações. Por isso, a arquitetura jesuíta não tratou simplesmente de uma arquitetura artística. Como esperávamos no início da pesquisa ela não foi somente resultado de uma estratégia colonial para introduzir o cristianismo europeu em terras americanas, e sim se manifestou como uma espécie de sincretismo dialógico e social o qual entende os dois atores como sendo manifestos neste processo, materializando e visualizando nas obras de arte e arquitetura a interação social. Por isso, os elementos da natureza local (fitomorfos) nas obras arquitetônicas não são simples adornos, mas legitimam o templo no seu próprio espaço geográfico, agora de forma visível e sensível. A arquitetura torna-se uma ação responsiva dos indígenas ao discurso jesuíta, uma resposta do artista guarani enquanto “locutor” ativo que reafirma e materializa sua própria identidade, visível (só para ele?) como conteúdo nas obras arquitetônicas.

Os moldes visuais do mundo indígena se observam também na transformação do modo de vida guarani, em suas práticas cotidianas e rituais. Aqui, o corpo físico e social dos indivíduos se integra ao discurso figurativo, até mesmo incluindo danças, teatros, músicas e outras conexões miméticas, todos adornados das ideologias jesuítas, mas preenchido pela vida plena dos guarani. Assim, os guarani ganharam uma nova solidez espiritual pela interação que virou uma “obra em si”, isso diante de suas crises de migração, como os jesuítas também ganharam a mesma solidez diante da crise da Grande Reforma e da Guerra de Trinta Anos. Sendo assim, os valores e significados fornecem certa consistência, estabilizando os indivíduos na estrutura da nova sociedade.

Percebemos aqui a força social do processo de configuração. A interação entre o “eu” e o “outro” no palco da redução cria novas subjetividades, e até um conceito de subjetividade, em ambas as culturas dentro do processo polifônico que funda o material, a forma e o conteúdo. Neste ambiente, o aspecto físico (expressão visual) interage com a mente humana (expressão estética) num ambiente de troca nos processos comunicativos. Trata-se de uma espacialidade geográfica comunicativa.

Esta compreensão do conceito das espacialidades geográficas como fenômenos comunicativos relaciona-se com a idéia da obra arquitetônica de Umberto Eco. Como a arquitetura jesuítica-guarani vai além da materialidade numa espécie de linguagem não-verbal e mística, o ato da significação perpassa a intencionalidade e interacionalidade social e forma uma estética material-simbólica de uma realidade superior. Os estudos de Eco nos proporcionam uma interpretação das obras arquitetônicas que as distingue entre diferentes codificações da obra. Assim, os aspectos sígnicos podem ser entendidos como trocas cotidianas no espaço das reduções, mas a visão das formas arquitetônicas – materiais e simbólicas em diferentes códigos – permite também ver na obra arquitetônica, além de seus códigos estruturais e a sua funcionalidade cotidiana, um texto propagador de mensagens em meio às duas culturas estudadas.

Códigos, no entender de Eco, constituem qualquer sistema de símbolos que passam a ser utilizados em meio a um consenso entre transmissor e destinatário. A sua aplicação transmite de maneira ordenada uma informação específica. Por isso, no espaço arquitetônico das reduções percebe-se que os elementos visuais detêm mensagens que podem ser decodificadas de forma diferenciada. Lembremos, neste contexto, os anjos e suas maracas na igreja da redução de Santíssima Trindade. O poder destas imagens, as quais parecem de primeira vista imagens dos conquistadores, se diferenciam entre expressão e conteúdo, mas são amalgamados pelo sistema construtivo. Ao aspecto formal adicionam-se aqui códigos religiosos de ambas as culturas e assim as maracas tornam-se propagadoras de mensagens particulares. Cabe lembrar que as formas físicas tem aqui uma função estética (como forma decodificável), permitindo ao observador uma variedade de interpretações. Então, ao ultrapassar as expectativas diante da “surpresa arquitetural”, interpretam-se os códigos expostos de forma variada, adaptada às situações sociais, desde que estes confirmem um alto grau de credibilidade. Ou seja, a interpretação apoia-se em arcabouços seguros e reconhecíveis de códigos pré-existentes em ambas as culturas. Este fato realça a compreensão da mescla cultural ocorrida no espaço das reduções, pois as “pontes” entre as culturas são freqüentes e perceptíveis e possibilitam recepções, mesmo que parciais, da imagem visual

estruturada neste ambiente dinâmico. O repertório iconográfico utilizado pelos jesuítas e reinterpretado pelos guarani é aqui explorado por meio de grades estilísticas a fim de organizar as relações entre o material e o imaginário.

Este fato é também visível na nova ordem geométrica das reduções, onde se une o motivo matemático-religioso (erudito) das fachadas renascentistas e barrocas aos aspectos técnico-construtivos (tradicionais) dos indígenas, refletindo na estética reducional um jogo oscilante de formas, culturas e relações sociais. Isto prova que a inserção de aspectos visuais num ambiente físico nunca é tratada com indiferença nestas situações sociais, mas que a dinamicidade do espaço arquitetônico, ela mesma, participa na oscilação entre diferentes códigos, sendo este espaço portador de mensagens específicas que ofertam ao observador e ao usuário, nas reflexões e na corporalidade, uma gama de interpretações individuais e coletivas. A riqueza das obras arquitetônicas reducionais polifônicas, em base de diferentes códigos, delimita e concentra, neste momento, tal espaço e atua como pano de fundo das relações sociais.

A magnitude dos espaços reducionais e seu sucesso sócio-econômico revelam o sucesso desta intensificação estética do espaço reducional. Aqui, não se expressam apenas os aspectos artísticos e religiosos, mas se evidencia a possibilidade de ir além para se chegar a relações de poder que reúnem elementos religiosos, rituais e do cotidiano, para efetivar um verdadeiro “estado” jesuíta na América (tomamos aqui a palavra “estado” de forma literal para compreender o “estar” de forma geográfica). Esta configuração geográfica se exprime na semiótica urbana que se propaga nos Trinta Povos das Missões.

Conforme Cassirer, podemos entender as reduções jesuíticas como “formas simbólicas” que são embutidas em diferentes códigos simultaneamente. Assim, a redução em si (como obra) é uma “forma simbólica”, mas ao mesmo tempo ela inclui e conecta um conjunto de outras “formas simbólicas” (religião, economia, urbanismo, interação). A pluralidade das formas materiais não permite mais, como Cassirer ainda o propôs, a diferenciação clara de evoluções dentro de um único campo de “formas simbólicas” (como a linguagem, a religião, o conhecimento, a técnica, o direito,

a arte, etc.), porque no âmbito social e geográfico todas as formas se encontram, sempre em função das relações de poder embutidas.

O complexo sistema dos Trinta Povos das Missões não foi apenas organizado como um sistema de rede de trocas e influências mútuas no âmbito de espaços urbanos (reduções) e rurais (estâncias), mas gerou, pelo agir dos jesuítas e guaranis, também uma vida cotidiana de representações e interpretações particulares que passaram a configurar uma nova estética. A forma simbólica denominada “redução” funciona aqui como instrumento de integração social para integrar não só pessoas, mas também diferentes campos do conhecimento. Os fatos iconográficos neste momento oscilam entre o ideal e o material no “Agir” cultural entre jesuítas e guaranis. Percebe-se que a função da arte (arquitetura) é mais do que uma estética meditativa; trata-se de um campo de conhecimento e da ética também. Por meio de processos de ressonância, os objetos artísticos ativam neste contexto a memória num ato de reconhecimento e são responsáveis pela construção e sedimentação da identidade social. Neste sentido, a redução organiza simbolicamente o universo das pessoas, das coisas, com imagens e interações conformadas. E quando se analisa o complexo urbano das reduções percebe-se que a busca de consolidação é uma maneira estratégica que leva aos limites sociais do espaço reducional, onde repercutem as ideologias de seus autores.

Os diversos campos da atividade missioneira, as ações práticas (=ética), seus objetos (artísticos ou não) (=estética), e a linguagem e o conhecimento conformam a redução como espaço social, e através das manifestações artísticas se criam laços direcionados ao campo do direito e da moral, ao poder do estado e da comunidade, sempre nos moldes de uma consciência mítico-religiosa. O vínculo entre esta consciência mítico-religiosa e a lingüística se revela na idéia da “Palavra” como entidade principal carregada de poder mítico. Conforme a ideologia cristã de São João, a Palavra por conter o ser e o universo na ideologia dos jesuítas torna-se também um instrumento mágico (como é a Palavra da criação) assemelhando esta ideia aos guarani. Esta Palavra se encontra numa posição suprema. Tal supremacia também aparece na filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer. Mas enquanto Cassirer destaca a purificação da terminologia e, deste modo a compreensão mais

nítida do mundo científico, no caso das reduções a sedução pela palavra é, como já vimos entre dos Karaí (pajés) dos guarani, mas também no discurso católico-jesuíta, um ato social onde se junta o poder de persuasão à imagem social. Esta nova união entre a Palavra (discurso) advinda da estrutura simbólica da Ordem Jesuíta e os modos de vida dos índios guarani aconteceu num espaço geográfico específico e concreto: na selva. Lá, o mito concreto dos guarani se opõe à exaltação do verbo. Mas o laço deste contraste se dá pelo intangível que se localiza na urbanização onde se aproxima o ser humano a um valor transcendental e este valor se materializa pela palavra (e posteriormente pela imagem e arquitetura). Assim, a forma simbólica do mito cria, através do Verbo, um terreno místico para se fundir socialmente em tempos de cristianização.

O mundo cotidiano dos guarani, neste sentido, também muda suas características como “forma simbólica”. Agora é possível entender porque os guarani provavelmente se convencem da mensagem jesuíta. No momento da construção das reduções, este tipo de povoamento possui uma pregnância simbólica maior do que a selva, porque conta com uma coincidência e até congruência de diferentes códigos e campos simbólicos. Isto inclui de maneira singular os próprios códigos indígenas. Pode-se perceber que o mito religioso guarani concentra seus esforços na esperança de conquistar um estado de perfeição, o qual o permitirá atingir a Terra Sem Mal. Este pensamento se assemelha ao desejo Cristão de encontrar o Paraíso, e desta maneira a busca comum de jesuítas e guaranis se baseia em processos de migração religiosos na busca de suas realizações. Podemos dizer que apesar da religião guarani possuir um panteão de forças advindas da natureza, enquanto a construção do mundo dos jesuítas depende do Espírito Santo, o maior objetivo da redução passa a ser um objetivo social: o de encontrar a perfeição (o Paraíso). Trata-se de um exemplo admirável de como o “Agir” cultural torna-se o responsável pela criação de uma “forma simbólica”.

Desta maneira a redução é um espaço de vivência, mas também uma representação que passa a intermediar as relações entre o espírito e a matéria reunindo o visível e o invisível. Devido ao longo período de sua evolução, mais de cento e cinquenta anos, as culturas conseguiram mesclar processos de

comunicação particulares de onde finalmente chegaram a uma reinterpretação dos seus signos, alterando seu sentido e suas origens. Tal idéia coloca as representações artísticas e arquitetônicas na posição do material de linguagem que, conforme Cassirer (2001a) é o elemento fundamental na transmissão de aspectos espirituais. Naquele momento, o mundo das “meras sensações” se transporta ao mundo da “intuição e representação” (p.34), onde se encontram as representações humanas da arte e da arquitetura como formas criadas a partir do mito.

Neste ponto reside a igualdade entre jesuítas e guaranis. A linguagem arquitetônica desenvolvida no espaço reducional não reproduz uma dialética, mas uma con-fusão que resulta numa nova expressão estética. Por isso, podemos pensar com Michel Maffesoli que esta sociedade é criada a partir da comunhão em torno de uma proposta comum, de um paradigma que compartilha valores mesmo nas suas variações. As formas simbólicas da configuração estética e ética da Ordem Jesuíta na Região do Prata exploravam esta “razão sensível” (MAFFESOLI,2005,p.14) e sua sensibilidade atuou na defesa de utopias onde guaranis e jesuítas almejavam por uma sociedade ideal e igualitária. Na essência, a nova postura jesuítica-guarani tentou elucidar uma ideologia que gerou primeiramente formas do imaginário numa ação onde parâmetros lúdicos, afetivos e irracionais colaboraram na construção mental de futuras práticas cotidianas. As trocas físicas e ideais reuniram, no campo da ética e estética, mesmo com papéis diferenciados, dois grupos sociais que estiveram unidos neste espaço-tempo numa vida comunitária.

A estética agora se expandiu de maneira a abranger não só seu próprio campo de uma “obra em si”, mas também os campos político, econômico, social e cultural até chegar à essência da vida cotidiana. Assim, ela passou a formar até mesmo novas atividades no dia-a-dia das reduções, e esta vida cotidiana e coletiva tornou-se uma “obra social”. A arte passou a ser definida agora como um fato existencial. A sintetização do anseio dos indivíduos nesta nova coletividade criou um universo utópico onde a troca de experiências depurou ao longo da vivência em comum uma sinergia entre os indivíduos e seu espaço. Esta sinergia refletiu o desejo comum da nova sociedade. Na construção desta nova realidade, o objeto espaço/vivência passou a ter então

uma evidência do senso comum que deu maior força à aparência e às relações entre os indivíduos que ocuparam o mesmo espaço social.

A aproximação dos campos da razão, da sensibilidade e do imaginário que Maffesoli propõe como parâmetro de uma nova sociologia pós-moderna, já acontecia, portanto nas terras espanholas coloniais no início da época moderna. Quando o imaginário coletivo e a interação social entram em vibração comum, passam a compartilhar sensações e sentimentos que vão agregar valores e definir parâmetros éticos e estéticos. Por isso, por meio da analogia, as obras arquitetônicas e os atores envolvidos se sentiram ressoar na construção do espaço reducional. No “fundo das aparências”, as obras das igrejas se sustentam por meio de sua estrutura interna, ou seja, o fato da igreja se apresentar como marco visual no contexto das reduções só foi possível pelas práticas do sistema cultural tradicional dos guarani.

Sendo assim, foi a qualidade de uma razão sensível bem desenvolvida dos guarani que permitiu estruturar estes espaços e propagar a sinergia entre os atores jesuítas e guaranis. O sentir coletivo, a experiência comum e uma socialidade geral foram responsáveis por constituir esta nova realidade essencialmente simbólica, a qual gerou referências a ambas as esferas. A estética é, neste contexto, bastante material. E assim percebe-se que os jesuítas aderiram a uma ideologia, onde cada um de nós possui um foco de energia que se dissipa no espaço geográfico formando uma “alma” na sociedade.

Na intenção de contribuir a uma nova abordagem epistemológica da Geografia Cultural esta pesquisa buscou compreender de que forma atuam, na construção de uma sociedade, diversos estratos ou dimensões responsáveis por configurar uma geografia não-representativa, onde o ideal e o material se fundem. Esta configuração possui sua base na ação (= ética) e interpreta a conformação espacial através das relações cotidianas e suas práticas. A escolha da arquitetura como um produto desta formação geográfica colaborou para demonstrar como processos de materialização propagam discursos e assim têm o seu reflexo no real, onde as relações materiais e imateriais são igualmente presentes no espaço cotidiano, sem hierarquias entre eles. A riqueza arquitetônica e artística das reduções jesuíticas, como modelo utópico-

heterotópico, é um exemplo destacado de como, principalmente na segunda fase do colonialismo europeu (Século VII e XVIII), esta abordagem geográfica contribuiu para a formação das sociedades modernas. Nelas, as formas estéticas e suas espacializações possuem um papel muito maior do que as abordagens da atual geografia social reconhecem. A perceptível evolução das configurações espaciais no espaço missionário reflete o funcionamento de tal geografia no pensamento de uma nova sociedade.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M (organizadores). **Temas básicos da sociologia**. São Paulo: Cultrix, 1973.
- ARGAN, Giulio Carlo. **História da Arte como História da Cidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- AZZI, Riolando. **O Altar unido ao Trono: Um Projeto Conservador**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1992.
- BACHELARD, Gaston. **A Poética do Espaço**. (1ª Ed., 1989). São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BAILEY, Gauvin Alexander. **Le style jesuite n'existe pas: Jeuit Corporate Culture and the Visual Art**. (O'Malley. John W. The Jesuits: cultures, sciences, and the arts, 1540-1773, Volume 1, Capítulo 02. Toronto: University of Toronto, 2006).
- BARCELOS, Artur H. F. **Espaço e Arqueologia nas Missões Jesuíticas: o caso de São João Batista**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- BARTHES, Roland. **Elementos de Semiologia**. São Paulo: Cultrix, 2006.
- BAKHTIN, Mikhail. **Estética da Criação Verbal**. 2ª Ed. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1997.
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 12ª Ed. São Paulo: Hucitec, 2006.
- BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**. 23ª Ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2003.

- BICCA, Briane Elisabeth Panitz. BICCA, Paulo Renato Silveira (org.). **Arquitetura na formação do Brasil**. Brasília: UNESCO, Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2008;
- BOFF, Claudete. **A Imaginária Guarani: o acervo do museu das missões**. Santo Ângelo: Centro de Cultura Missioneira – CCM/URI, EDIURI, 2005.
- BOLLINI, Horacio. **Arte en las misiones jesuíticas: los espejos del Mundo Jesuítico-Guaraní**. Buenos Aires: Corregidor, 2007.
- BOLLINI, Horacio. **Misiones Jesuíticas: Visión artística y patrimonial, voces y emblemas em lãs reducciones jesuítico-guaraníes (1609-1768)**. Buenos Aires: Corregidor, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BRAIT, Beth. **Bakhtin: conceitos chave**. São Paulo: Contexto, 2008.
- BRANDÃO, Carlos Antônio Leite. **A formação do homem moderno vista através da arquitetura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- BRUCE, Susan. **Three Early Modern Utopias**. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- BRUXEL, Arnaldo S.J. **Los 30 Pueblos Guaraníes: panorama histórico-institucional**. Porto Alegre: Ediciones Cruz del Sur, 1978.
- BRUXEL, Arnaldo. **Os Trinta Povos Guaranis**. Porto Alegre: EST, Nova Dimensão, 2ª Ed., 1987.
- BURDEN, Ernest. **Dicionário ilustrado de Arquitetura**. 2ª Edição. São Paulo: Bookman, 2006.
- BUTTIMER, A. **Aprendendo o dinamismo do mundo vivido**. In: Antônio Carlos Christofolletti (org.). **Perspectivas da geografia**. São Paulo: Difel, 1982.
- CALABRESE, Omar. **A Linguagem da Arte**. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1987.
- CASSANI, Joseph. **Historia de la provincia de la Compañia de Jesus del nuevo reyno de Granada en la America**. Caracas : Acad. Nacional de la Historia, 1967.
- CASSIRER, Ernst. **A Filosofia das Formas Simbólicas**. São Paulo: Martins fontes, 2001a.

CASSIRER, Ernst. **Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

CASSIRER, Ernst. **Linguagem e Mito**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

CLARK, Katerina. HOLQUIST, Michael. **Mikhail Bakhtin**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal: o profetismo tupi-guarani**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac&Naify, 2003.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. 2ª.ed., Florianópolis: UFSC, 2001.

CORREA, Roberto Lobato. ROSENDAHL, Zeny. **Matrizes da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

CORTESÃO, Jaime (introdução e notas). **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**. Manuscritos da Coleção De Angelis. Volume III. Biblioteca Nacional: Divisão de Publicações e Divulgação, 1969.

COSGROVE, D. **A Geografia está em toda parte: Cultura e simbolismo nas Paisagens Humanas**. In: CORRÊA, R.L. et al . (Org.) *Paisagem, Tempo e Cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

COSGROVE, Dennis. **Mundos de significados: Geografia cultural e imaginação**. Em: CORRÊA, Roberto Lobato & ROSENDAHL, Zeny (orgs.). *Geografia cultural: um século (2)*. Rio de Janeiro: UERJ, 2000.

CUSHNER, Nicholas P. **The Jesuits in Colonial America: 1565-1767**. Disponível

em: http://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000216

6 Acesso em 06/11/2010

CUSTÓDIO, Luiz Antônio Bolcato. **A Redução de São Miguel Arcanjo: contribuição ao estudo da tipologia urbana missioneira**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional – UFRS. Porto Alegre, 2002.

CUSTÓDIO, Luiz Antônio Bolcato. **Memorial do Rio Grande do Sul**, Caderno de História, nº 21. Porto Alegre: UniRitter, 2010.

CUSTÓDIO, Luiz Antônio Bolcato. **Arquitetura e Urbanismo Jesuítico-Guarani: regras e resultados**. Porto Alegre: Editora UniRitter, 2011.

- DE BOTTON, Alain. **Arquitetura da Felicidade**. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.
- DELEUZE, Gilles. **Le pli: Leibniz et El Baroque**. Paris: Editions de Minuit, 1988.
- DELUMEAU, Jean. **Mil anos de felicidade: uma história do paraíso**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- DUNCAN, James. **A paisagem como sistema de criação de signos**. Em: ROSENDAHL, Zeny e CORREA, Roberto Lobato (orgs.). Paisagens, textos e identidade. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2004.
- DURAND, Gilbert. **O imaginário**. São Paulo: Difel, 2004.
- ECO, Umberto. **A Estrutura Ausente: introdução à pesquisa semiológica**. 7ª Ed. 2ª Reimpressão. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2007.
- ECO, Umberto. **As Formas do Conteúdo**. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- ECO, Umberto. **Tratado Geral de Semiótica**. 4ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- EISENBERG, Jose. **Missões Jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- FARACO, Carlos Alberto. TEZZA, Cristóvão. CASTRO, Gilberto de. (organizadores). **Diálogos com Bakhtin**. 4ª Ed. Curitiba: Editora UFPR, 2007.
- FARACO, Carlos Alberto. **O dialogismo como chave de uma antropologia filosófica**. Em: FARACO, C. A.; TEZZA, C. CASTRO, G. de (orgs.). Diálogos com Bakhtin. Curitiba: Editora UFPR, 2007, p. 97-108.
- FEIBER, Silmara. **O Lugar: vivências e significados**. Cascavel: ASSOESTE, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **Des Espace Autres**. French journal Architecture/Mouvement/ Continué. 1984. Disponível em: <http://foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.en.html>
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Trad. Salma Tannus Muchail. — 8ª ed. — São Paulo : Martins Fontes, 1999.
- GADELHA, Regina Maria A. F. (org.) **Missões Guarani: impacto na sociedade contemporânea**. São Paulo: EDUC, 1999.

- GALVÉZ, Lúcia. **Guaraníes y Jesuítas: De la Tierra sin Mal al Paraíso**. Buenos Aires: Editora Sudamericana, 1995.
- GAMBINI, Roberto. **Espelho índio: a formação da alma brasileira**. São Paulo: Axis Mundi: Terceiro Nome, 2000.
- GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- GIACOMET, Luciana. **Imagem do Traçado Urbano de Buenos Aires, 1750**. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/14975>.
- GIEDION, Sigfried. **Espaço, tempo e arquitetura: o desenvolvimento de uma nova tradição**. São Paulo: Martins fontes, 2004.
- GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Geografia da Religião: Reconstruções Teóricas sob o Idealismo Crítico** (p. 207- 222). In. KOSEL, Salete. SILVA, Josué da Costa. GIL FILHO, Sylvio Fausto. Da percepção e cognição a representação: reconstruções teóricas da Geografia Cultural Humanista. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba: NEER, 2007.
- GONZALEZ, Justo L. **Historia de Las Misiones**. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1970 (do original de 1753).
- GÓMEZ, Alcides Antonio. **La Misión**. San Ignacio: Éditions Fotograbados Iguazú, 2006.
- GROESBECK, G. **Imagens da igreja da Missão de San Xavier na Bolívia**. Disponível em: <http://whc.unesco.org>.
- GRUZINKI, Serge. **A guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)**. Trad. Rosa F. d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GUTIERREZ, Ramón. **The Jesuit Guarani Missions Las Misiones**. UNESCO, 1987.
- GUTIÉRREZ, Ramón. MAEDER, Ernesto J. A. **Atlas territorial y urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes**. Argentina, Paraguay y Brasil. [Seville] : Junta de Andalucía, Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, Consejería de Cultura, 2009.
- GUTIERREZ, Ramón. **História Urbana de las Reducciones Jesuíticas Sudamericanas: continuidad, rupturas y cambios (siglos XVIII – XX)**. Colaboradores: Sandra Negro, Ernesto Maeder e Rodrigo Gutiérrez. Madrid: Fundación Histórica Tavera, 2003. Acesso: 20/02/2012.

Disponível em: http://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000225.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HAUBERT, Maxime. **Índios e Jesuítas no tempo das Missões: a vida cotidiana**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

HOLZER, Werther. **A Geografia Humanista – sua trajetória de 1950 a 1990**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992.

JACKSON, Robert Howard. **Patrones demográficos de uma frontera em conflito: lãs siete misiones orientales de La província jesuítica de Paraguay, 1680-1830**. Anais do Seminário Internacional Indígenas, Missionários e Espanhóis: o Paraná no Contexto da Bacia do Prata - Séc. XVI e XVII (Pág. 205 a 260). Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura, 2010.

KERN, Arno Alvarez. **Do Guairá ao Rio da Prata: jesuítas e guaranis nas Missões Coloniais do Brasil Meridional**. Anais do Seminário Internacional Indígenas, Missionários e Espanhóis: o Paraná no Contexto da Bacia do Prata - Séc. XVI e XVII (Pág. 79 a 110). Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura, 2010.

KERN, Arno Alvarez. **O impacto das práticas missionárias nas Missões Jesuítico-guaranis: da aldeia guarani ao núcleo urbano colonial**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História. ANPUH. São Paulo, 2011.

KERN, Arno Alvarez. **Detalhe da Igreja de São João Batista**. Disponível em: <http://www.proprata.com>

KRUGER, Nivaldo. **Paraná Central: A primeira República das Américas**. Curitiba: Trento Editora, 2011.

LEITE, Adriana Filgueira. **O Lugar: Duas Acepções Geográficas**. Anuário do Instituto de Geociências, UFRJ, Vol. 21, 1998.

LEITE, Serafim. **Historia da Companhia de Jesus no Brasil**. 2a edição. São Paulo: Ed. Loyola, 2004.

LITERAS, Bartolomeu Meliá. La reducción según los Guaraníes: ditos y escritos. P. 55 a 64. **Missões Guarani: impacto na sociedade contemporânea**. São Paulo: EDUC, 1999.

LEVINTON, Norberto. **La Arquitectura Jesuítico-Guaraní: una experiencia de interacción cultural**. Buenos Aires: SB editorial, 2008.

- LUZ, Ivete Pasquali Souza. MOZER, Giancarlo. **Imagem das Fontes Jesuítas**. Disponível em: http://www.educairani.com/artigos/paper_ivete.pdf
- MAEDER, Ernesto J. A. **De las Misiones Del Paraguay a los Estados Nacionales. Configuración y disolución de uma región histórica: 1610-1810**. p.113 a 130. Missões Guarani: impacto na sociedade contemporânea. São Paulo: EDUC, 1999.
- MAFFESOLI, Michel. **No Fundo das Aparências**. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2005a.
- MAFFESOLI, Michel. **Elogio da Razão Sensível**. 3ª Ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2005b.
- MAFFESOLI, Michel. **O imaginário é uma realidade**. Revista FAMECOS. Entrevista concedida a Juremir Machado da Silva, em Paris, em 20/03/2001. Porto Alegre; nº 15 (p. 74-82); 2001.
- MANHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1976.
- MELIÁ, Bartomeu. **Génesis del Guaraní Jesuítico del Guairá**. Anais do Seminário Internacional Indígenas, Missionários e Espanhóis: o Paraná no Contexto da Bacia do Prata - Séc. XVI e XVII (Pág. 44 a 77). Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura, 2010.
- MILLIET, Maria Alice. **Aspectos da Organização Urbana e da Arquitetura nas Reduções**. p.303 a 316. Missões Guarani: impacto na sociedade contemporânea. São Paulo: EDUC, 1999.
- MONTEZUMA, Roberto. **Arquitetura Brasil 500 anos, uma invenção recíproca**. V.I e II. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2002.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Conquista Espiritual**. Porto Alegre : Martins Livres, 1997.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias de Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**. Madri: Imprensa do Reino, 1639.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias de Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**. Tradução: Arnaldo Bruxel, Arthur Rabuske. 2ª edição. Porto Alegre: Martins Livres, 1997.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Tesoro de La Lingua Guarani**. Madri : Imprensa do Reino, 1639

- MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Arte de La Lingua Guarani**.1724
- MORE, Thomas. **Utopia**. Org. George M. Logan, Robert M. Adams; Trad. Jefferson Luiz Camargo, Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes,2009;
- MORNER, Magnus. **The role of Jesuits in the Tarnsfer of Secular Baroque Culture to the Rio de la Plata Region**. (O'Malley. John W.The Jesuits: cultures, sciences, and the arts, 1540-1773, Volume 1, Capítulo 13. Toronto: University of Toronto, 2006)
- MÖRNER, Magnus. **The Political and Economic: Activities of the jesuits in tha La Plata region**. Translation from the original manuscript by Albert Read. Stockholm: Victor Pettersons Bokindustri Aktiebolag, 1953.
- MÖRNER, Magnus. **Local Communitis and Actors in Latin America's Past**. Stockholm: Institute of latin american studies, 1994.
- MORUS, Tomás. **A Utopia ou o tratado da melhor forma de governo**. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM,1997.
- MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais: investigações em psicologia social**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- NELSON, Eric .**The Jesuits and the monarchy: Catholic reform and political authority in France; (1590 -1615)**. Aldershot [u.a.]: Ashgate, 2005.
- NEVES, Paulo. **Introdução** em > MORE,Thomas. A Utopia ou o tratado da melhor forma de governo. Porto Alegre: L&PM,1997.
- NEVES,Joel. **Ideias Filosóficas no Barroco Mineiro**. São Paulo: Editora da USP, 1986.
- NICOLINI, G. B. **History of the Jesuits: their origin,progress, doctrines end designs**. Londres: Henry G. Bohn, 1854.
- NÖTH, Winfried. **A Semiótica no Século XX**. São Paulo: ANABLUME,1996.
- OLIVEIRA, Beatriz Santos de. **Espaço e Estratégia: considerações sobre a arquitetura dos jesuítas no Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.
- O'MALLEY. John W. **OsPrimeiros Jesuítas**. Tradução: Domingos armando Donida.São Leopoldo: Editora UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004.
- O'MALLEY. John W.**The Jesuits: cultures, sciences, and the arts, 1540-1773**, Volume 1, Capítulo 13.Toronto: University of Toronto, 2006.

PANOFSKY, Erwin. **Arquitetura Gótica e Escolástica: sobre a analogia entre arte, filosofia e teologia na Idade Média**. São Paulo: Martins fontes, 1991.

PENNICK, Nigel. **Geometria Sagrada**. São Paulo: Pensamento, 1980.

PEREIRA, José Ramón Alonso. **Introdução À História da Arquitetura: das origens ao século XXI**. Tradução Alexandre Salvaterra. Porto Alegre: Bookman ,2010.

POUJADE, Ruth Adela. **Arqueología Reducciona Jesuita em Missiones (1615-1767/8)**. Anais do Seminário Internacional Indígenas, Missionários e Espanhóis: o Paraná no Contexto da Bacia do Prata - Séc. XVI e XVII (Pág. 175 a 203). Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura,2010.

QUEVEDO, Júlio. **Guerreiros e Jesuítas na utopia do Prata**. Bauru: EDUSC, 2000.

REIS FILHO,Nestor Goulart. **Evolução urbana do Brasil (1500-1720)**. São Paulo:Pioneira/EDUSP,1968.

RELPH, Edward. **As bases fenomenológicas da Geografia**. Geografia, v. 7, n. 4, p. 1-25, abr. 1975.

RIBEIRO, Rafael Winter. **Paisagem Cultural e Patrimônio**. Rio de Janeiro: IPHAN/COPEDOC, 2007

SÁ, Marcos Moraes de. **Ornamento e Modernismo: a construção de imagens na arquitetura**. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

SAHR, Wolf-Dietrich. **Signos e Espaço Mundos – a Semiótica da Espacialização na Geografia Cultural**. (p. 57- 79). In. KOSEL,Saete. SILVA, Josué da Costa. GIL FILHO,Sylvio Fausto. Da percepção e cognição a representação: reconstruções teóricas da Geografia Cultural Humanista. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba: NEER, 2007.

SAHR, Wolf-Dietrich. **Linguagem, imagem e o performativo: Um tour d'horizon na Nova Geografia Cultural**. 2008. Disponível em: www.geog.ufpr.br/neer/anais_1_coloquio/mesas/wolf-d-saar.pdf

SBRAVATI, Myrian. **Evangelização na América Meridional**. (p.39 - 57) Mostra: Missões, conquistando almas e territórios. Governo do Paraná: Secretaria de Estado da Cultura, 2009.

SERVIER, Jean. **La Utopia**. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

SCHALLENBERGER, Erneldo. **A integração do Prata no sistema colonial: colonialismo interno e missões jesuíticas do Guairá**. Toledo: Editora Toledo, 1997.

SCHALLENBERGER, Erneldo. Missões no Guairá: espaço e territorialidade. P. 103 a 112. **Missões Guarani: impacto na sociedade contemporânea**. São Paulo: EDUC, 1999.

SCHALLENBERGER, Erneldo. **O Guairá e o espaço missioneiro: índios e jesuítas no tempo das missões rio-platenses**. Cascavel/PR: Coluna do Saber, 2006.

SCHALLENBERGER, Erneldo. **Estudos missioneiros: Temas e abordagens** (p. 27 a 55). Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4318.pdf>. Acesso: 23/02/2012.

SCHALLENBERGER, Erneldo. **Identidades nas Fronteiras: território, cultura e história**. São Leopoldo: Oikos, 2011.

SCHMITZ, Pedro Ignácio. **A Arqueologia e as Primeiras Reduções Jesuíticas**. Anais do Seminário Internacional Indígenas, Missionários e Espanhóis: o Paraná no Contexto da Bacia do Prata - Séc. XVI e XVII (Pág. 117 a 174). Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura, 2009.

SERVIER, Jean. **La Utopia**. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

SILVA, Elvan. **A Forma e a Fórmula: cultura, ideologia e projeto na arquitetura da renascença**. Porto Alegre: Ed. SAGRA, 1991.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **Patrimônio Cultural**. Anais do Seminário Internacional Indígenas, Missionários e Espanhóis: o Paraná no Contexto da Bacia do Prata - Séc. XVI e XVII (Pág. 07 a 16). Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura, 2010.

SUMMERSON, John. **A Linguagem Clássica da Arquitetura**. 4ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SUSTERSIC, Bozidar Darko. La presencia americana en El arte jesuítico-Garaní. P. 249 a 273. **Missões Guarani: impacto na sociedade contemporânea**. São Paulo: EDUC, 1999.

TAYLOR, Guillermo D.; CAMPOS, Eugenia. **Las Misiones Mundiales: un curso introductorio en 10 lecciones**. Colombia: Ed. UNILIT, 1993.

TODOROV, Tzvetan. **La Conquista de América: el problema del otro**. 2ª Ed. Tradução de Flora Botton Burlá. Madri: Editora Siglo Veintiuno de España, 1998.

TRENTON, P. Aldo. **El Paraiso en el Paraguay: Reducciones Jesuíticas**. Editorial Parroquia San Rafael: Cruz del Chaco, 2007.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo: Difel, 1980.

WEBER, Max. **Metodologia das Ciências Sociais** – Parte 2. São Paulo: Cortez, 2001.

WILDE, Guillermo. **Imágenes, sonido y memoria. Hacia una antropología del arte misional**. Disponível em : <http://actesbranly.revues.org/316#tocto1n5>. Acesso em : 20 de março de 2012.

WOLFFLIN, Heinrich. **Conceitos Fundamentais da História da Arte**. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ZARANDONA, Juan Miguel, “**The Biography of Vasco de Quiroga (1470-1565), Bishop of Utopia**, by Benjamín Jarnés (1888-1949)”, Spaces of Utopia: An Electronic Journal, nr. 3, Autumn/Winter 2006, pp.69-83 <<http://ler.letras.up.pt> >

ZEVI, Bruno. **Saber Ver a Arquitetura**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

APÊNDICE I – LINHA DO TEMPO: GUAIRÁ E TAPE

APÊNDICE II – EVOLUÇÃO ESPACIAL

APÊNDICE III – QUADRO GERAL DAS REDUÇÕES

APÊNDICE IV – O COTIDIANO NAS REDUÇÕES

ANEXOS – Planta legendada das Reduções de San Ignacio Mini, São Miguel Arcanjo e Santíssima Trinidad.

ESPAÇO GUAIRÁ

- Linha do Tempo -

APÊNDICE I

1515

• Gênese do Guairá com o início da exploração do rio da Prata pelo espanhol Ruiz Dias de Gusmán. Este espaço contava com a presença predominante dos guaranis que tinham a característica amigável e ofertaram orientações de percursos e provisões aos primeiros exploradores. Estas provisões advinham da sua prática de horticultura e foi através desta prática que os colonizadores visualizaram sua própria sobrevivência. Cabe ressaltar que a predominância dos guarani era entremeada por outras parcialidades como as tribos Gê, mais agressivos e guerreiros.

1526

• Início da colonização espanhola com a exploração por Sebastião Caboto dos rios Paraná e Paraguai. Esta exploração, assim como as demais, se utilizou basicamente dos caminhos nativos que partiam de São Vicente (território português) atravessavam o Guairá até chegar ao Paraguai de onde se estendia ao Peru. Este caminho é denominado pelos guarani de Peabiru e, na visão dos jesuítas seria o caminho traçado por São Tomé. Este caminho marca a possibilidade estratégica de ligação entre Assunção e o Atlântico. O que instigou por parte dos espanhóis a ocupação do então território indígena.

1536

• O desejo de apropriação do território indígena gerou ações como a construção de Fortes, a exemplo o erigido ao redor de Buenos Aires. Esta ação decorre da necessidade de se organizar diante de possíveis conflitos étnicosoculturais devido à falta de conhecimento do universo indígena. Porém, já neste período se compreendeu que estes indígenas seriam a possibilidade de força de trabalho para a efetivação dos empreendimentos coloniais.

1537

• Fundação do Núcleo colonial de Assunção, elemento vital para a fixação e expansão no território Guarani. Este núcleo daria suporte às explorações no Chaco, Itatim e Pantanal além de servir de apoio às rotas que levavam ao Peru. Sendo assim, em meio às relações interculturais esta posição estratégica e o desejo de apropriação do território guarani estaria alicerçada por este núcleo espanhol.

1541

• Nomeado governador da Província do Rio da Prata em 1537 Alvar Nuñez (Cabeça de Vaca) adentra ao Guairá fazendo registros sobre a cultura e base alimentar dos guaranis estabelecendo bases estáveis na região do rio Iguaçu até o encontro com o Tibagi. Este seu estudo evidenciou a potencialidade do território no sentido de possuir terra boa para cultivo e ofertando a possibilidade de se ocupar o espaço com bases agrícolas, fato este que vem ao encontro do desejo da Coroa Espanhola.

1542

• Nuñez chega ao Rio Iguaçu onde por meio da abundância da madeira foi possível construir canoas e navegar até o encontro do Rio Paraná. Estas vias fluviais seriam utilizadas no escoamento das produções e mais tarde serviriam também de rota de fuga aos guaranis e jesuítas.

1584

• Após a solução da sucessão do trono de Portugal e a unificação das Coróas Ibéricas, os domínios coloniais tiveram um certo afrouxamento e assim por meio dos interesses da Companhia de Jesus do Brasil e Peru foi definida a vinda de 5 representantes da Companhia de Jesus liberados pelo Geral da Companhia que foram direcionados à Assunção. Os jesuítas que efetivamente se fizeram presentes foram Manuel Ortega, Tomás Fields, e João Saloni.

1605

• Devido a conflitos de jurisdição gerados com a chegada dos padres advindos de outras províncias em Assunção, foi criada a Província Jesuítica do Paraguai sendo uma de suas primeiras ações a fundação do colégio e definição de estratégias missionárias. O primeiro Provincial foi padre Diego de Torres que passou a instalar a Província em 1607. Esta instalação foi uma das principais estratégias na consolidação da colonização Ibérica na Bacia do Prata. Este fato se dá ao mesmo tempo em que bandeiras paulistas assolam o território em períodos sucessivos à busca de índios (1607, 1609, 1611, 1618).

1608

• Carta Régia espanhola atribui aos jesuítas além da catequese a conquista do Guairá e imediações. Esta ação decorre dos conflitos internos entre encomendeiros e guaranis que passaram a gerar tensões internas nos núcleos coloniais iniciais. Estes conflitos que poderiam extinguir o potencial humano nativo visto como fonte de mão de obra local acarretaram na intervenção do Governador de Assunção Hernan Arias de Saavedra que em 1609 deliberou que os jesuítas deveriam evangelizar e reduzir os índios do Guairá. Por meio desta ordenação os jesuítas passam a se organizar próximos às Vilas coloniais existentes, mais tarde passam a se utilizar dos caminhos dos nativos para contactar seus caciques e constituir missões e reduções.

1610

• Devido aos conflitos incessantes ocorridos no que Schallenger (2011, p.44) denomina de "fronteira da transgressão" efetiva-se por meio do Provincial Diego de Torres a transformação do espaço do Guairá em Espaço missionário. O jesuíta ordena que se agrupem os povos dispersos os quais se encontravam em extrema crise em sua sociedade e que estes fiquem sob sua custódia.

1610

• Após a entrada dos jesuítas no Guairá advindos de Assunção na direção da Serra do Maracaju até chegar à Cidade Real foi por meio do estudo da região e de suas potencialidades que se definiu as ações seguintes que culminaram com a instituição das primeiras Reduções do Guairá: Nossa Senhora de Loreto (1610) na região do rio Paranapanema e Santo Inácio (1611). Estas reduções foram organizadas pelos jesuítas padre José Cataldino e Simão Masceta.

1612

• Chegada do padre Antonio Ruiz de Montoya ao Guairá para unir forças aos jesuítas já presentes na região. Neste ano também o governador de Buenos Aires ordena ações que viabilizem a recuperação da unidade da ação política da colônia, pois as forças atuantes dos encomendeiros e colonos espanhóis, os invasores paulistas, e o próprio conflito interno entre as parcialidades nativas fragmentou espaços e gerou um caos na governabilidade colonial.

ESPAÇO GUAIRÁ

- Linha do Tempo -

Autores referenciais:

CORTESÃO, Jaime (introdução e notas). **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**. Manuscritos da Coleção De Angelis. Volume III. Biblioteca Nacional: Divisão de Publicações e Divulgação, 1969.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias de Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**. Tradução: Arnaldo Bruxel, Arthur Rabuske. 2ª edição. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

MÖRNER, Magnus. **The Political and Economic: Activities of the Jesuits in the La Plata region**. Translation from the original manuscript by Albert Read. Stockholm: Victor Pettersons Bokindustri Aktiebolag, 1953.

SCHALLENBERGER, Erneldo (org.). Identidades nas Fronteiras: território, cultura e história. SCHALLENBERGER, Erneldo. **Gênese do Guairá: Caminhos, Fronteiras e Território** (pág. 24 a 51). São Leopoldo: Oikos, 2011.

SCHALLENBERGER, Erneldo. **O Guairá e o Espaço Missioneiro: índios e jesuítas no tempo das missões rio-platenses**. Cascavel: Colunas do Saber, 2006.

1615

• Padre Pedro de Oñate substitui P. Diego de Torres e acaba por não impulsionar o avanço missionário gerando uma estagnação por aproximadamente 10 anos. Porém, o trabalho velado dos jesuítas empreendedores continua a ser desenvolvido com a organização de agrupamentos de núcleos ao redor de Loreto e Santo Inácio. Estes novos agrupamentos já liderados por seus caciques eram a base da futura expansão das reduções do Guairá que ocorreria em 1622.

1619

• Os jesuítas do Guairá informam ao Provincial a possibilidade de edificação de mais oito reduções ao redor do rio Ivaí. Esta possibilidade é fruto do estudo regional feito pelos jesuítas e a visão estratégica de se gerar um sistema de rede de povoados fomentando o comércio e as trocas internas. Estas ações foram incentivadas também pelo 3º Provincial do Paraguai, P. Nicolas Duran Mastrelli no sentido de garantir a defesa dos índios e do território aliando inclusive a interação com os colégios e outras experiências missionárias como a dos franciscanos.

1622

• Dom Manuel Frias, governador do Paraguai dá impulso aos trabalhos missionários quando autoriza a entrada à Província dos Tayobas o que fomenta a dinamização do espaço missioneiro. Neste ano é fundada por Montoya a 3ª redução no Guairá: São Francisco Xavier à margem do rio Tibagi.

1625

• Funda-se a redução de São José comandada por Simão Masceta e Francisco Diaz a meio caminho de São Francisco Xavier e Santo Inácio conforme as estratégias de localização já descritas. A partir deste período são fundadas também as reduções de Encarnacion (1625), São Paulo (1626), São Miguel (1626), São Tomé (1628) Jesus Maria (1628), Sete Arcanjos (1627), Imaculada Conceição (1627), Santo Antonio (1627) e São Pedro (1627). Ressalta-se que São Tomé, Jesus Maria e Sete Arcanjos foram fundadas em áreas circunvizinhas à Vila Rica visando organizar a defesa dos índios em relação aos próprios espanhóis.

1626

• Entre 1626 e 1628 a área ao redor dos rios Ivaí e Tibagi passam a configurar o grande núcleo missioneiro do Guairá, espaço este que se estende até a área dos Gualachos (mais próximos do litoral). As reduções presentes nesta região estiveram em constante exposição ao bandeirantismo e ao tributo encomendeiro de mão-de-obra em Vila Rica e também para a exploração das minas de Tambo.

1629

• A bandeira paulista comandada por Antonio Raposo Tavares arrebatou os guaranis das reduções de São Miguel, Santo Antonio, Jesus Maria, Encarnacion, São Francisco Xavier e São José.

1632

• Foram assolados os povoados missioneiros localizados na região do rio Ivaí e Piquiri e, além destes povoados missioneiros também as Vilas de Cidade Real e Vila Rica do Espírito Santo. Este fato somado à falta de atitude por parte do governo Paraguai, neste momento capitaneado por Luís de Céspedes Xeria. Resultou numa visível ruptura entre a Igreja e o Governo local que pode ser verificada pelo fato a excomunhão do então governador por parte dos padres jesuítas. É neste momento que organizados por P. Montoya houve a retirada definitiva do Espaço Guairá de uma população de 12.000 índios somados aos padres jesuítas que desceram o rio Paraná em 700 balsas e reassentaram Loreto e Santo Inácio no espaço atual da Província de Misiones no Paraguai.

Considerações:

O que foi possível perceber diante destes fatos é que estas frentes de avanço colonizador somadas à falta de ação incisiva do governo do Paraguai acabaram por delegar, mesmo que sem uma intenção clara, aos jesuítas um poder paralelo tanto na organização espacial como nas relações interculturais. Esta ação velada mesmo com o declínio do Espaço Missioneiro já continha as bases suficientes de organização pautadas na lealdade ao Rei e à Roma. Sendo assim os jesuítas atuantes nesta primeira fase tiveram a compreensão que só poderiam realmente proteger os índios e alcançar a paz e prosperidade no contexto do sistema colonial se os nativos fossem encomendados diretamente ao rei, ou seja, geraria em solo americano um novo grupo de vassalos que seriam recompensados com a paz interna e permanente provisão de suas necessidades. Estas comandadas pelas mãos dos jesuítas que de certa forma passaram a comunicar, de modo subjetivo, às coroas (portuguesas e espanholas) serem capazes de organizar pacificamente um estado colonial sendo este estável, seguro e próspero. Este modelo de organização foi reelaborado após a invasão em 1632 da “sentinela” das reduções – São Francisco Xavier – além das demais reduções do Guairá que foram arrasadas pelos bandeirantes paulistas. Este fato fomentou a fuga de P. Montoya com os sobreviventes destas invasões e seu restabelecimento em terras mais ao sul do continente. Este é o início da segunda fase das reduções que será visto na prancha a seguir.

ESPAÇO TAPE

- Linha do Tempo -

APÊNDICE I

1610

• É fundada por P. Marcel de Lorenzana a redução de Santo Inácio Guaçu, a primeira na região e que serviu de porta de entrada para o trabalho apostólico da Companhia de Jesus no Tape. Localizou-se na margem do rio Tebicuary entre os rios Paraná e Paraguai. Esta redução foi, portanto contemporânea à Loreto e Santo Inácio no espaço Guairá.

1612 a
1614

• P. Roque Gonzales já bastante conhecedor da alma e do espaço natural dos índios, passa a percorrer o rio Paraná com o objetivo de aproximar as aldeias espalhadas pelos vales e florestas. É o início de um projeto maior de constituir um espaço missional na região. A presença desta redução provocou intensa revolta dos colonos que se viram ameaçados diante da privação de mão-de-obra local.

1615

• Por meio de articulação política envolvendo o Reitor do Colégio de Assunção e P. Diogo Boroa, Vice-Provincial, P. Roque Gonzales consegue a licença que lhe dá a oportunidade de organizar o espaço missional e as reduções das populações indígenas da região. Neste ano o jesuíta funda a redução de Encarnación de Itapúa às margens do rio Paraná. Esta redução foi um ponto de apoio para a entrada na Província do Uruguai e para a fundação da redução de Corpus Christi.

1616

• Em momentos de intensa pressão do bandeirantismo no Guairá funda-se Santa Maria do Iguaçu nas margens do rio Iguaçu. A esta redução foi instituída a missão de recrutar os índios dispersos devido aos ataques bandeiristas e também serviu de elo na perspectiva de uma integração espacial e na constituição de uma rede de colaboração entre as missões.

1619

• No ambiente ainda de resistência cultural por parte dos nativos que ainda não haviam tido o contato com europeus como os advindos do Guairá e, que de acordo com suas parcialidades nem sempre eram dóceis e receptivos como os guaranis, foi organizada às margens do rio Uruguai a redução de Concepción de Nossa Senhora onde viveu P. Francisco Molina e P. Claudio Ruyter. Este núcleo reducional foi um importante ponto de articulação para a entrada das missões no Tape, às margens orientais do rio Uruguai.

1626

• Início das reduções no Uruguai com a constituição do povoado de São Nicolau do Piratini localizado nas margens do rio Piratini e Ijuí. Nesta região, diferente do ocorrido anteriormente, foi possível inserir como base econômica a criação de rebanhos bovinos e cavalar o que foi a grande marca das reduções localizadas ao oriente do rio Uruguai. Foi a partir desta atividade que se fez surgir as Estância Jesuítas consideradas as áreas rurais das reduções.

1624 a
1630

• Alguns fatos que ultrapassam os limites espanhóis como a intervenção holandesa no espaço americano português (1624, atual Bahia e 1630 em Pernambuco) somada ao bloqueio no abastecimento de mão-de-obra escrava negra acarretou a reinvestida ainda com maior intensidade dos bandeirantes em busca dos índios reduzidos. Estes considerados como de alta qualificação devido ao aprendizado de ofícios tradicionais por parte dos jesuítas.

1632

• Inicia-se no Tape a materialização da experiência reducional esboçada no Guairá focada na estratégia de constituição de uma rede de colaboração entre os povoados. Neste novo espaço em face à crescente objeção da sociedade espanhola e à resistência dos feiteiros e grupos indígenas hostis à ação da Companhia de Jesus passa a se pautar em dois pontos fundamentais: organização defensiva e integração territorial das missões.

1636

• As novas investidas bandeiristas na região fez com que, em atitude extrema, os jesuítas destruíssem eles mesmos as plantações e demais produções reducionais. O resultado desta ação foi a fome e a ruína que acarretaram ações de revolta por parte índios aliados ainda às investidas dos bandeirantes e parcialidades indígenas aliadas agora advindos da região da atual Laguna (SC) e de Porto Alegre (RS). Estes fatos resultam na migração dos índios reduzidos de Candelária à Itapúa e o abandono de algumas das reduções como Caaró e Ijuí.

1636 a
1637

• Contando com uma população de 57.500 habitantes em 1637 e devido ao sucesso das reduções do Tape (mão-de-obra + gado) foram assoladas pelas bandeiras de Antonio Raposo Tavares (1636), André Fernandes (1637 e 1638) e Fernão Dias Pais (1639). Estas bandeiras arrasaram Jesus Maria, Santa Ana, São Joaquim, Santa Tereza e São Cristóvão levando mais de 3.000 índios em cativeiro.

1638 a
1639

• Índios e Jesuítas de São Miguel, São Cosme e Damião, São Tomé e Apóstolos temendo sua destruição fugiram e se organizaram. Com tropas treinadas as milícias guarani lutaram com os bandeirantes nas batalhas de: 1638, Caazapa Mirim e em 1639, Caazapa Guaçu onde conseguiram recuperar 2.000 índios que se encontravam em cativeiro. Neste período por ordem de P. Diego Boroa houve a centralização da ação missionária no re-agrupamento das reduções entre os rios Paraná e Uruguai. Os povoados de Itapúa e Corpus serviram de base para esta reorganização.

1640 a
1641

• Após as incursões bandeirantes o contingente populacional foi transmigraado para o outro lado do rio Uruguai (atual território Argentino). Este ciclo encerra com a Batalha de Mbororé em 1641 quando o inimigo português foi rendido. Inicia-se neste momento outro ciclo das missões com a consolidação territorial e do espaço missioneiro entre os rios Uruguai e Paraná.

ESPAÇO TAPE

- Linha do Tempo -

Autores referenciais:

CORTESÃO, Jaime (introdução e notas). **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**. Manuscritos da Coleção De Angelis. Volume III. Biblioteca Nacional: Divisão de Publicações e Divulgação, 1969.

BRUXEL, Arnaldo S.J. **Los 30 Pueblos Guaraníes: panorama histórico-institucional**. Porto Alegre: Ediciones Cruz del Sur, 1978.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias de Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**. Tradução: Arnaldo Bruxel, Arthur Rabuske. 2ª edição. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

MÖRNER, Magnus. **The Political and Economic: Activities of the jesuits in the La Plata region**. Translation from the original manuscript by Albert Read. Stockholm: Victor Pettersons Bokindustri Aktiebolag, 1953.

SCHALLENBERGER, Emeldo (org.). Identidades nas Fronteiras: território, cultura e história. SCHALLENBERGER, Emeldo. **Gênese do Guairá: Caminhos, Fronteiras e Território** (pág. 24 a 51). São Leopoldo: Oikos, 2011.

SCHALLENBERGER, Emeldo. **O Guairá e o Espaço Missionário: índios e jesuítas no tempo das missões rio-platenses**. Cascavel: Colunas do Saber, 2006

1647

•Devido à ação de resistência levada a cabo pelos jesuítas e índios missioneiros frente ao ataque dos bandeirantes portugueses por ordem da Coroa Real houve a diminuição dos tributos e a assimilação de que, embora a Companhia de Jesus tivesse enraizada no postulado de Loyola da união fraternal acima da divisão de fronteiras e da diversidade nacional, as missões jesuíticas representavam uma forma de garantia de preservação do território colonial e do potencial humano que serviria aos processos de colonização.

1657

•Os povoados missionários localizados no atual norte Argentino, em parte resultantes do agrupamento de índios foragidos das reduções do Tape, dividiram o território oriental do rio Uruguai (atual Rio Grande do Sul) em estâncias reintegrando as unidades de produção pecuária anteriormente abandonadas ao espaço missionário.

1680

•Fim do período de unificação das coroas Portugal intenciona fixar fortificações e povoamentos no estuário do Prata. Este fato consolida-se com a fundação da Colônia Sacramento que passa a ser um forte militar no limite sul do continente. Esta tentativa de fixação no território pode ser interpretada como o desejo de implementação de um comércio de exportação, haja vista a possibilidade de saída ao Atlântico.

1682

•Objetivando a defesa do espaço missionário recém reorganizado e a instituição da fronteira do império espanhol voltou-se a fundação de reduções no lado oriental do rio Uruguai. A primeira delas foi a redução de São Francisco de Borja, fundada por P. Salvador de Rojas. Devido à sua localização estratégica caracterizou-se pelo grande aparato militar nela desenvolvido.

1707

•Após o período anterior até meados do século XVIII houve a consolidação do espaço missionário quando os povos nativos da região foram re-agrupados em reduções. Este momento foi um momento de trégua e de paz no território e onde se fundou o "Sete Povos das Missões" no atual Rio Grande do Sul. Somados às reduções já existentes passaram a formar uma extensa rede de cooperação denominada de "Trinta Povos das Missões" os quais mantiveram grande êxito em suas propostas até a expulsão dos jesuítas do território americano em 1768.

1737

• Devido ao sucesso deste empreendimento missionário e aos ainda constantes conflitos fronteiriços iniciam-se neste período os acordos diplomáticos na intenção de garantir a posse definitiva dos territórios e seu correspondente limite geográfico. O primeiro destes acordos foi a Convenção de Paris em 1737.

1750

•Ano do Tratado de Madri onde estabeleceu-se a troca da Colônia Sacramento (Portuguesa) e adjacências pela área geográfica dos "Sete Povos das Missões". Neste acordo os padres e índios poderiam de forma pacífica levar seus pertences materiais deixando para trás o espaço urbano configurado pelos povoados que seriam tomado pela nova jurisdição. Este acordo daria à Espanha a supremacia sobre o domínio do estuário do Prata e Portugal a integridade do território sulino incluindo a posse das estâncias missionárias.

1754 a
1756

•Este período devido ao descontentamento de guaranis e jesuítas foi marcado pelas Guerras Guaraníticas contra os luso-espanhóis. A morte em batalha do Cacique Sepé passou a significar a progressiva fragmentação do território formado pelas comunidades indígenas que já reconheciam o território como raiz de sua identidade a partir das novas espacialidades constituídas no extenso período das Missões.

1759 a
1761

•Marques de Pombal, líder português, expulsa em 1759 os jesuítas dos domínios portugueses. E, pelo fato do Tratado de Madri ainda não ter sido efetivado diante da revolta dos guaranis é anulado pelo novo acordo constituído em 1761 denominado de Tratado de El Pardo.

1768

•A sucessão de atos restritivos aplicados à Companhia de Jesus entre os anos de 1753 e 1767 emanados pelos governos ibéricos e pela própria Santa Sé culminaram na expulsão dos jesuítas também das possessões espanholas. O território constituído pelo sistema de redes de cooperação das reduções passou a ser governado por autoridades civis que ao longo do tempo acabaram por apagar da história os espaços e sua ideologia.

Considerações:

A característica de coesão do sistema estruturado dos Trinta Povos das Missões estava relacionada ao equilíbrio entre seus aspectos econômicos, sociais, culturais e religiosos. A segurança coletiva alcançada frente à pressão da expansão colonial no território nos faz perceber a unidade alcançada nestas instituições e sua capacidade de proteção de seus interesses comuns seja de caráter sócio-econômico seja na defesa de seu espaço físico e simbólico. A cooperação deste sistema integrado em rede constituiu uma espécie de estado paralelo, pois a cada fragmento do sistema maior era confiada uma função específica. A auto-suficiência e o estágio de desenvolvimento alcançado pelo conjunto das reduções quando comparado às demais estruturas coloniais destoaram de forma intensa e significativa. Como dito anteriormente o sucesso deste empreendimento talvez tenha sido a razão de sua própria ruína.

APÊNDICE II

ESPAÇO MISSIONEIRO

EVOLUÇÃO NO ESPAÇO TERRITORIAL SULAMERICANO

Fonte: Silmara Dias Feiber, 2012

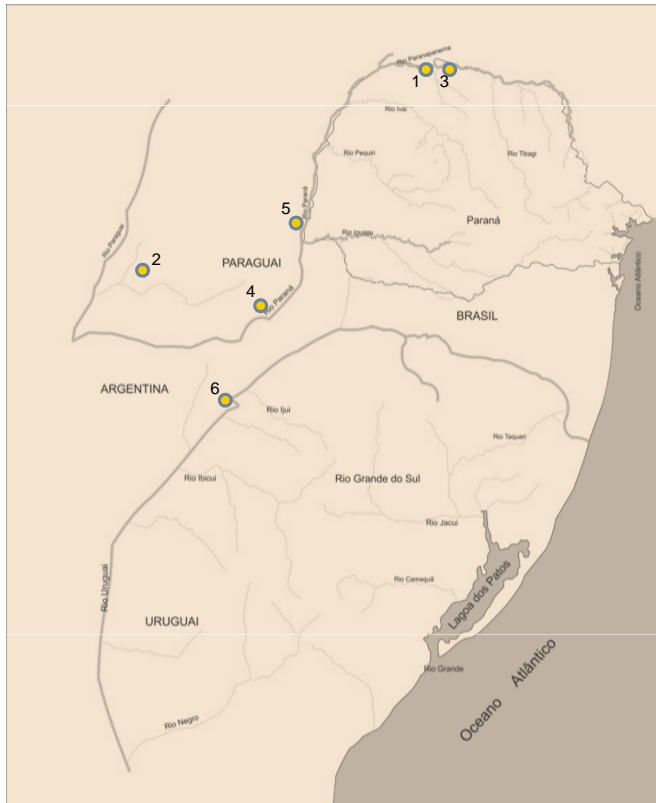
Autores referenciais:

BRUXEL, Arnaldo S.J. Los 30 Pueblos Guaraníes: panorama histórico-institucional. Porto Alegre: Ediciones Cruz del Sur, 1978

MÖRNER, Magnus. The Political and Economic: Activities of the jesuits in the La Plata region. Translation from the original manuscript by Albert Read. Stockholm: Victor Pettersons Bokindustri Aktiebolag, 1953.

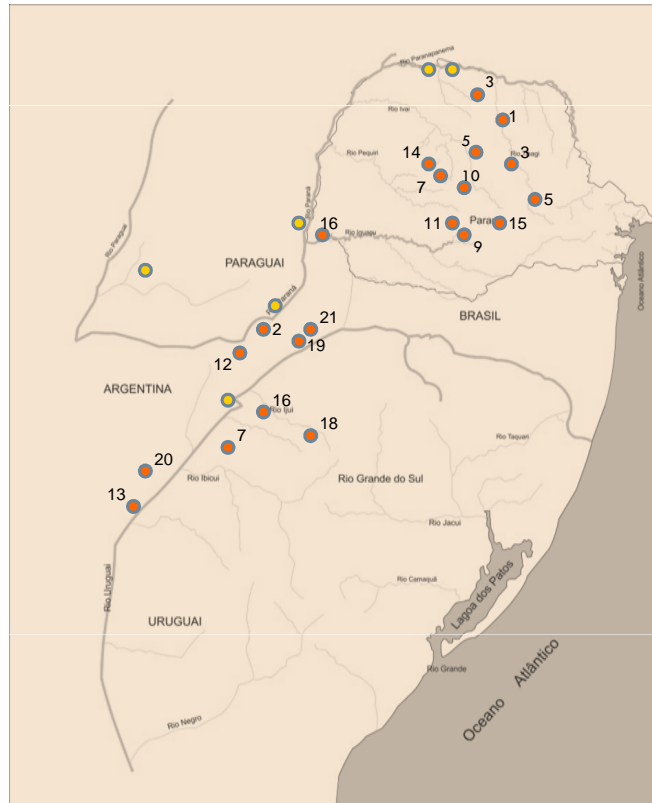
SCHALLENBERGER, Erneldo. O Guairá e o Espaço Missionário: índios e jesuítas no tempo das missões rio-platenses. Cascavel: Colunas do Saber, 2006

1610



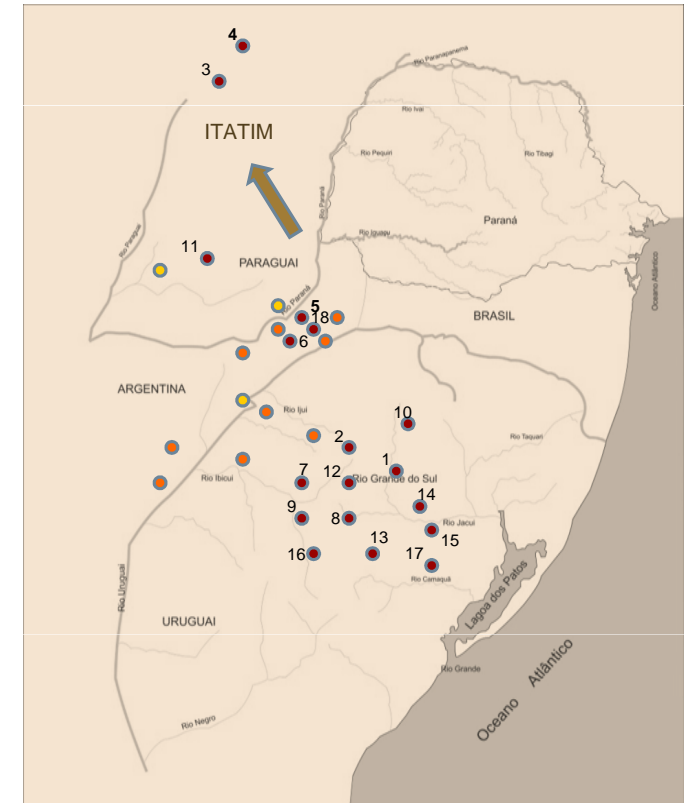
- 1.1610, Nossa Senhora de Loreto (Guairá)
- 2.1610 (11?), Santo Inácio Guaçu (Paraguai)
- 3.1611, Santo Inácio (Guairá)
- 4.1615, Encarnación de Itapúa (Paraguai)
- 5. 1619, Natividad (Guairá)
- 6. 1619, Concepción, (Argentina)

1620



- 1.1622, São Francisco Xavier (Guairá)
- 2. 1622, Corpus Christi (Argentina)
- 3.1625, São José (Guairá)
- 4.1625, Encarnación (Guairá)
- 5.1626, São Paulo (Guairá)
- 6.1626, São Miguel (Guairá)
- 7.1626, São Nicolau (Tape)
- 8.1627, Los Sete Arcangeles (Guairá)
- 9.1627, Imaculada Conceição (Guairá)
- 10.1627, Santo Antonio (Guairá)
- 11.1627, São Pedro (Guairá)
- 12.1627, N.ª Sr.ª Candelária (Argentina)
- 13. 1627, Ytapeyú (Argentina)
- 14.1628, São Tomé (Guairá)
- 15.1628, Jesus Maria (Guairá)
- 16.1628, Santa Maria (Guairá)
- 17.1628, Assunção de Ijuy (Tape)
- 18.1628, Todos os Santos de Caaró (Tape)
- 19. 1626, Santa Maria Maior (Argentina)
- 20. 1628, Santa Cruz (Argentina)
- 21. 1629, San Javier

1630



- 1.1631, São Carlos (Tape>Argentina)
- 2.1631, Apóstoles (Tape>Argentina)
- 3.1631, Angeles (Itatim)
- 4.1631, São José (Itatim)
- 5.1631, Santo Inacio Mini (Argentina)
- 6.1631, Loreto (Argentina)
- 7.1632, São Tomé (Tape>Argentina)
- 8.1632, São Miguel (Tape)
- 9.1632, São José (Tape>Argentina)
- 10.1632, Santa Tereza (Tape)
- 11.1633, Santa Maria Maior (Paraguai)
- 12.1633, Natividad de N.ª Sr.ª (Tape)
- 13.1633, Santa Ana (Tape>Argentina)
- 14.1633, São Joaquim (Tape)
- 15.1633, Jesus Maria (Tape)
- 16.1634, São Cosme e Damião (Tape)
- 17.1634, São Cristóvão (Tape)
- 18. 1639, Santos Mártires (Argentina)

APÊNDICE II

ESPAÇO MISSIONEIRO

EVOLUÇÃO NO ESPAÇO TERRITORIAL SULAMERICANO

Fonte: Silmara Dias Feiber, 2012

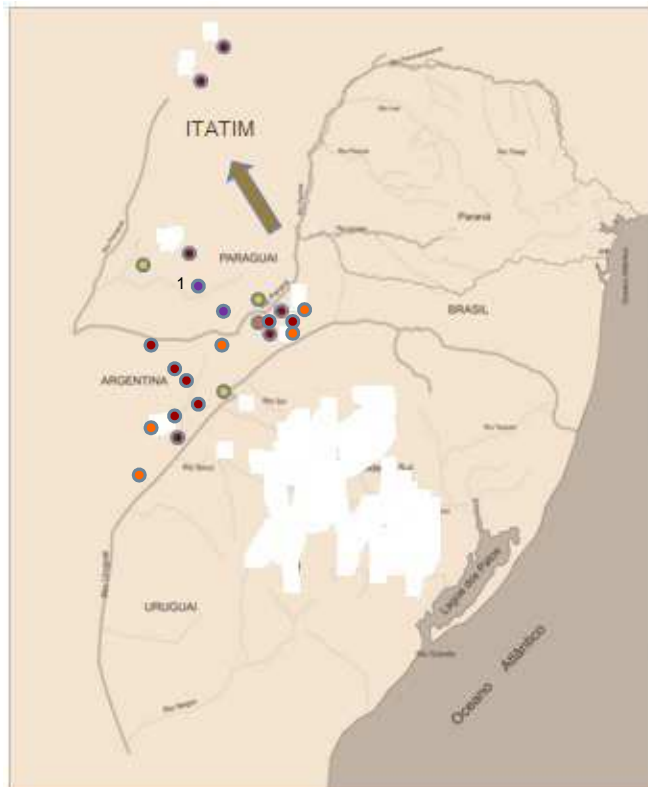
Autores referenciais:

BRUXEL, Arnaldo S.J. Los 30 Pueblos Guaraníes: panorama histórico-institucional. Porto Alegre: Ediciones Cruz del Sur, 1978

MÖRNER, Magnus. The Political and Economic: Activities of the jesuits in the La Plata region. Translation from the original manuscript by Albert Read. Stockholm: Victor Petterssons Bokindustri Aktiebolag, 1953.

SCHALLENBERGER, Erneldo. O Guairá e o Espaço Missionário: índios e jesuitas no tempo das missões rio-platenses. Cascavel: Colunas do Saber, 2006

1640 a 1670

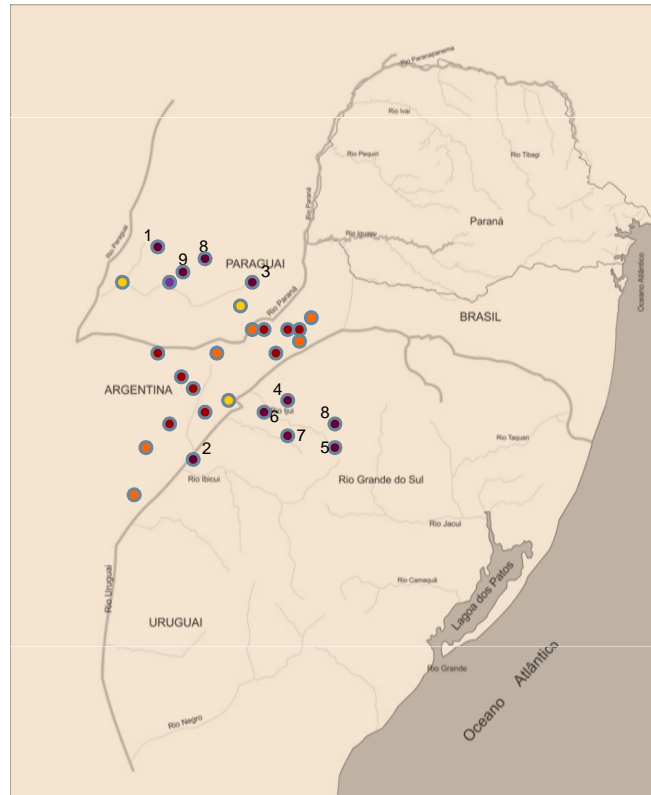


1.1651, Santiago (Paraguai)

Considerações:

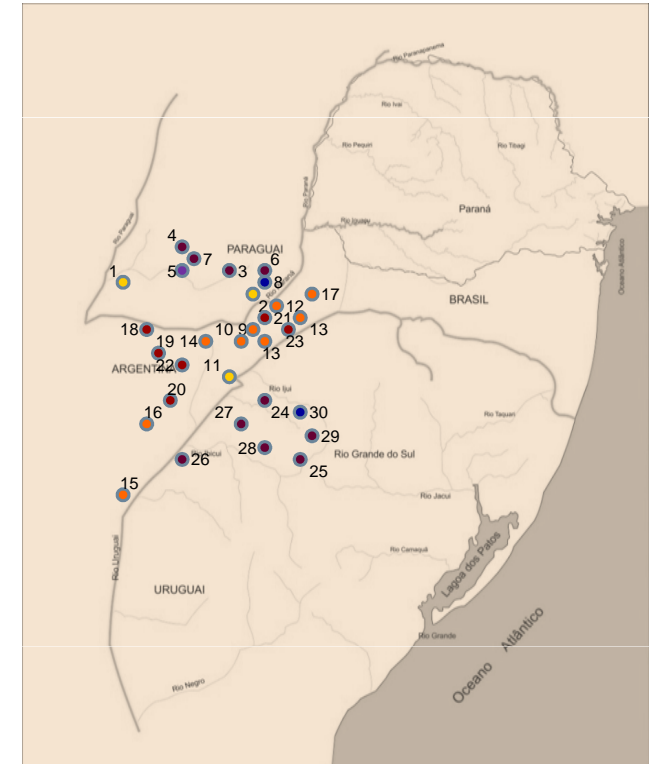
A partir da análise visual dos mapas e tendo por base o contexto histórico que moldou o espaço missioneiro é possível perceber que o processo de desenvolvimento da estrutura do sistema de reduções no sul do continente americano não apresenta fases extremamente distintas em sua configuração. Estas fases apenas são reflexos dos fatos coloniais que ocorreram ao longo desta organização. Foram momentos de expansão e retração derivados dos passos dados em meio às conquistas e lutas territoriais na então colônia espanhola. A estes fatos históricos agrega-se também o viés organizacional intencionado pelos jesuítas que contou com o desejo de salvaguardar os índios, inclusive de parcialidades mais agressivas, mas também visou alcançar metas maiores como a delimitação de rotas comerciais e de um sistema de produção autônomo em relação à colônia espanhola. Ressaltando que esta postura contou sempre com a ética jesuíta de seguir dentro dos parâmetros legais traçados pelos espanhóis.

1670 a 1700



- 1.1677, Nossa Senhora da Fé (Paraguai)
- 2.1682, São Borja (Rio Grande do Sul)
- 3.1685, Jesus (Paraguai)
- 4.1687, São Nicolau (Rio Grande do Sul)
- 5.1687, São Miguel Arcanjo (Rio Grande do Sul)
- 6.1687, São Luiz Gonzaga (Rio Grande do Sul)
- 7.1690, São Lourenço Mártir (Rio Grande do Sul)
- 8.1697, São João Batista (Rio Grande do Sul)
- 9.1698, Santa Rosa (Paraguai)

Até 1768



- | | |
|-----------------------------------------------|-------------------------------------------|
| 1. 1610, San Inacio Guaçu (Paraguai) | 16. 1628, Santa Cruz (Argentina) |
| 2. 1615, Encarnación de Itapúa (Paraguai) | 17. 1629, San Javier (Argentina) |
| 3. 1632, São Cosme e Damião (Paraguai) | 18. 1631, San Carlos (Argentina) |
| 4. 1677, Santa Maria de Fé (Paraguai) | 19. 1631, Apóstoles (Argentina) |
| 5. 1651, Santiago (Paraguai) | 20. 1632, São Tomé (Argentina) |
| 6. 1685, Jesus (Paraguai) | 21. 1633, Santa Ana (Argentina) |
| 7. 1698, Santa Rosa (Paraguai) | 22. 1633, San José (Argentina) |
| 8. 1706, Santíssima Trindade (Paraguai) | 23. 1639, Santos Mártires (Argentina) |
| 9. 1633, Nossa Senhora de Loreto (Arg.) | 24. 1626, São Nicolau (Brasil) |
| 10. 1633, Santo Inacio Mini (Argentina) | 25. 1632, São Miguel (Brasil) |
| 11. 1619, Concepción (Argentina) | 26. 1682, São Francisco de Borja (Brasil) |
| 12. 1622, Corpus Christi (Argentina) | 27. 1687, São Luiz (Brasil) |
| 13. 1626, Santa Maria Mayor (Argentina) | 28. 1690, São Lourenço (Brasil) |
| 14. 1627, Candelaria (Argentina) | 29. 1697, São João Batista (Brasil) |
| 15. 1627, Nossa Senhora de Yapeyú (Argentina) | 30. 1707, Santo Ângelo (Brasil) |

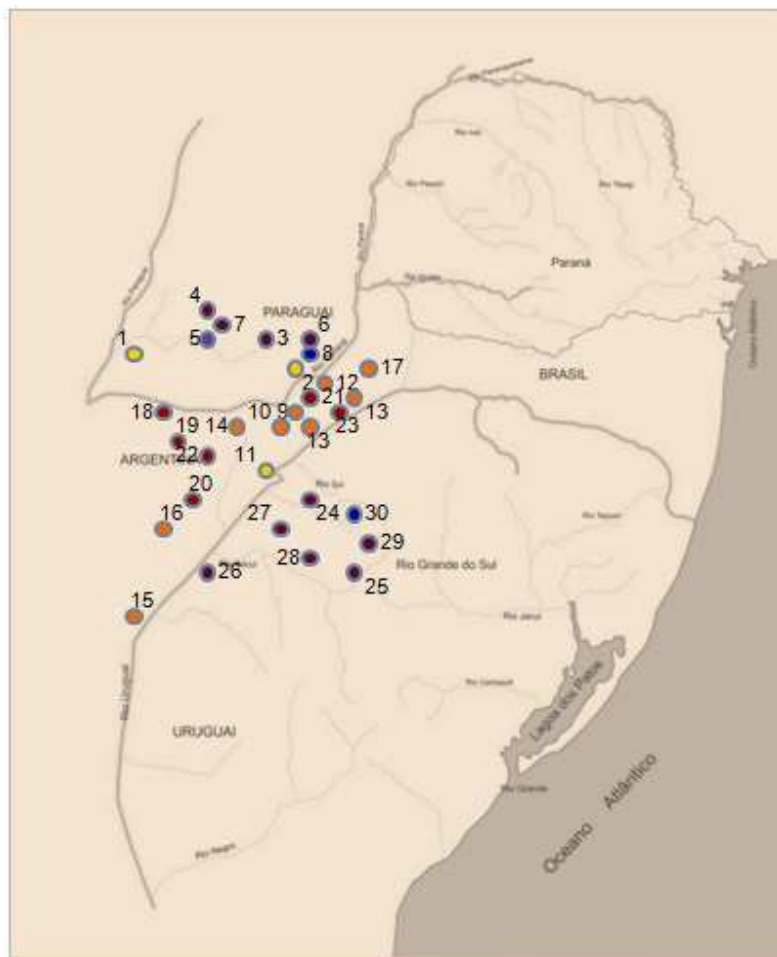
APÊNDICE III

- ESPAÇO MISSIONEIRO DOS TRINTA POVOS DAS MISSÕES -

Os vestígios atuais dos Trinta Povos das Missões nos permitem vislumbrar uma pequena parte da história do esplendor do espaço missioneiro em terras sul-americanas. Divididos atualmente em três territórios nacionais algumas delas preservam resquícios de sua estrutura e organização que ilustram os traçados e o desenho das obras de arquitetura e espaço urbano. Este Apêndice III objetivou compilar algumas informações, advindas dos autores referenciais e das visitas *in loco*, de maneira sintética com o intuito de registrar a localização em forma de mapa base, dados de sua fundação, população, produção e seu atual estado de conservação. Sendo assim, segue a organização dividida nos atuais territórios do Paraguai, Argentina e Brasil fornecendo um panorama geral dos Trinta Povos das Missões que por meio de sua aparência atual retratam a face das últimas décadas de seu desenvolvimento. Cabe aqui ressaltar que a população descrita que apresenta, muitas vezes, grande variação em sua densidade deriva de alguns fatos específicos como o resultado de ataques bandeiristas, devido à epidemias e também pela possível fragmentação de um povoado com alta densidade que acabou originou outro. As produções agrícolas e pecuárias decorrem também da localização de cada povoado. Os aspectos geográficos demonstram a diversidade de solo, vegetação e topografia que foram aproveitados em suas potencialidades na formação dos povoados e definição de sua produção. Também se destaca a presença intrínseca das vias fluviais que, além do abastecimento local serviram de elementos de ligação entre os povoados e agentes de dispersão das produções destinadas ao comércio externo e interno. Enfim, este compilado pretende fornecer um panorama geral destes espaços incluindo sua atual situação na contemporaneidade a qual por vezes as fez sucumbir diante das histórias e espaços sobrepostos. Porém, alguns deles apresentam grande parte de seu cenário, de seu corpo arquitetônico, ainda presente como patrimônio que sustenta a memória espectral proporcionando a sobrevida necessária deste episódio histórico para quem souber apreciar sua presença.

APÊNDICE III

- ESPAÇO MISSIONEIRO DOS TRINTA POVOS DAS MISSÕES -



PARAGUAI

1.1610, San Inacio Guaçu

2.1615, Encarnación de Itapúa

3.1632, São Cosme e Damião


4.1647, Santa Maria

5.1651, Santiago


6.1685, Jesus

7.1698, Santa Rosa


8.1706, Santíssima Trinidad

SAN INÁCIO GUAÇÚ	
Fundação	1610
Localização	Paraguai
Jesuíta fundador:	P. Marcel de Lorenzana
População em 1765 (Schallenberger,2006,p.122)	1.985 habitantes, sendo o auge populacional em 1708 com 4.950 habitantes.
Observações: -Estabeleceu-se a partir de sua fundação a porta de entrada para o trabalho apostólico na região (Schallenberger,2006) -Sua implantação foi feita a partir de 3 deslocamentos até o sítio atual. (Trento,2007,p.53)	-Sua igreja possuía em torno de 1.400 pinturas cobrindo o forro de madeira e suas paredes, hoje ela é inexistente (Bruxel,1978,p.123) -Em 1768 possuía uma estância com 17.000 cabeças de vacas além de 80.000 pés de algodão. (Trento,2007,p.53)
Imagem:	Detalhe da Casa dos Padres e Oficinas 

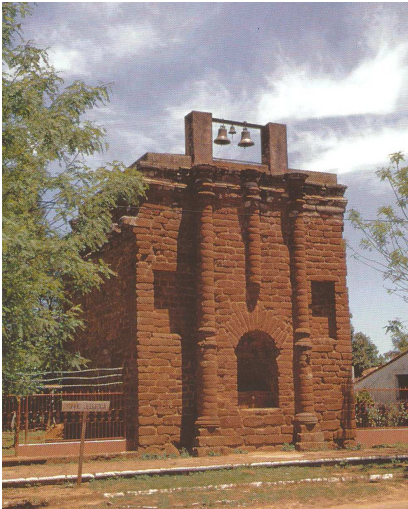
ENCARNACION DE ITAPÚA	
Fundação	1615
Localização	Paraguai
Jesuíta fundador:	P. Roque Gonzales (fundador) e P. Joseph Domenech e Antonio Pablo Palermo seus curas segundo Cortesão (1969,p.42)
População em 1765 (Schallenberger,2006,p.122)	4542 habitantes, sendo o auge populacional em 1708 com 4.874 habitantes.
Observações: -Forneceu o apoio necessário à entrada na Província do Uruguai e também para a fundação de Corpus Christi (Schallenberger,2006) -Fundou-se às margens do rio Paraná onde hoje se encontra a cidade de Posadas transferindo-se mais além devido às constantes enchentes onde hoje se encontra a cidade de Encarnacion. (Trento,2007,p.53)	-Em 1768 possuía uma estância com 40.000 vacas, 1200 cavalos, 4580 éguas, 7480 ovelhas. Às margens do Paraná estavam suas vinte canoas, três barcos e três botes. (Trento,2007,p.53)
Imagem:	Não há vestígios desta redução. Hoje em seu espaço encontra-se a cidade de Encarnación.

SÃO COSME E DAMIÃO	
Fundação	1632
Localização	Paraguai
Jesuíta fundador:	P. Adrián Formoso
População em 1765 (Schallenberger,2006,p.122)	2.223 habitantes, sendo este seu auge populacional.
Observações: -Fundada na serra del Tapé (terras atualmente brasileiras). (Trento,2007,p.53) -Em 1638 passou ao território argentino e novamente em 1740 passou ao norte do rio Paraná, próxima a Encarnación onde permaneceu até 1760. (Trento,2007,p.53)	-Em 1768 contava para seu sustento uma estância com 25.044 vacas, 8.050 ovelhas, 1.945 éguas, 1.792 bois e 638 cavalos. Também contava com um herval com 23.000 plantas. (Trento,2007,p.53) - Chegou a ter em 1768, ano da expulsão dos jesuítas, uma população de 3.346 habitantes.
Imagem:	Vista Geral do Sítio ainda existente  Detalhe do Pátio das Oficinas 

SANTA MARIA (Nossa Senhora de Fé)	
Fundação	1647
Localização	Paraguai
Jesuíta fundador:	P. Roque Gonzales e P. Diogo de Boroa (P. Emanuel Berthot segundo Trento,2007,p.53)
População em 1765 (Schallenberger,2006,p.122)	3.945 habitantes, sendo o auge populacional em 1753 com 4.550 habitantes.
Observações: -Representou um elo de ligação e de integração entro o espaço jesuítico em expansão no Guairá e o em constituição no Paraná. (Schallenberger, 2006)	-Em 1768 sua estância abrigava 22.000 cabeças de gado, 2088 cavalos, 7404 éguas,912 mulas, 446 burros e 81518 ovelhas (Trento,2007,p.53) - Destruída (contém museu com imaginárias)
Imagem: Plano Urbano	Detalhe do Museu no local
	

SANTIAGO	
Fundação	1651
Localização	Paraguai
Jesuíta fundador:	?
População em 1765 (Schallenberger,2006,p.122)	2.711 habitantes, sendo o auge populacional em 1745 com 4.484 habitantes.
Observações: -Foi fundada no território dos Itatines com o nome de Caaguaçu e destruída pelos paulistas. O pouco contingente refundou-a como San Inácio Caaguaçu. (Trento,2007,p.53)	-Em 1669 trasladou ao sítio atual trocando o nome para Santiago. (Trento,2007,p.53) -Possuía em 1768 23000 vacas, 22586 éguas, 940 cavalos e 700 mulas. (Trento,2007,p.53) - Destruída (contém museu com imaginárias)
Imagem:	Igreja representando a 2ª etapa tipológica da arquitetura (hoje inexistente) 

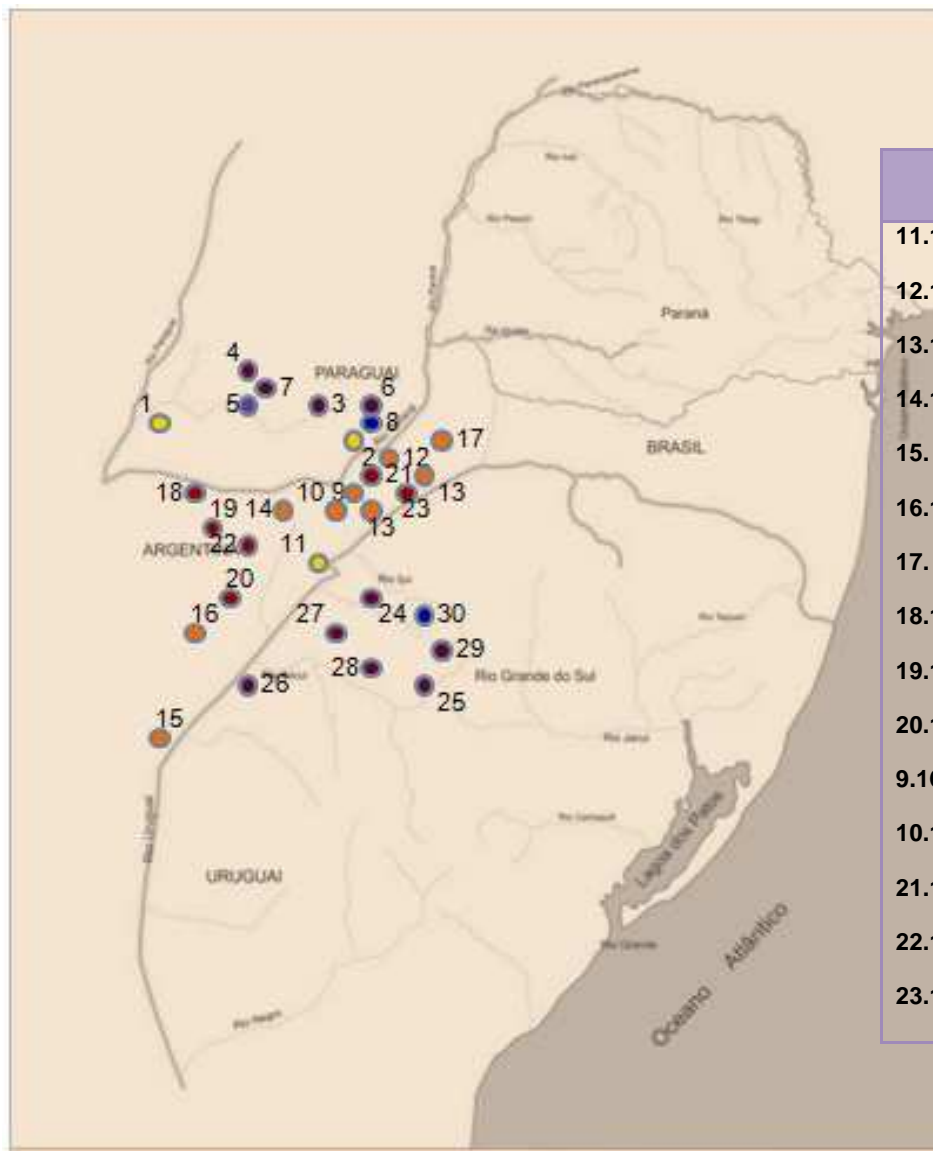
JESUS	
Fundação	1685
Localização	Paraguai
Jesuíta fundador:	P. Gerônimo Delfin
População em 1765 (Schallenberger,2006,p.122)	2.278 habitantes, sendo este seu auge populacional.
Observações: -Fundada às margens do rio Monday próximo ao Paraná. Transladou em 1691 ao redor do rio Iraty, após mais duas vezes muda seu lugar até chegar ao atual próximo à Encarnación. (Trento,2007,p.53)	-Esta redução foi sempre pouco povoada, porém sua estância contou com 50.000 vacas,5.000 ovelhas, 1.000 éguas e 500 cavalos. (Trento,2007,p.53) - Obra do arquiteto jesuíta espanhol José Grimau foi construída por Antonio Forcada e possuía arcos de origem <i>mudejar</i> . (fonte: Barcelos,2000,p.158 e Trento, 2007,p.217) - Na fachada da igreja existe a inscrição “San Francisco de Asis,1776” fato que demonstra que após a expulsão jesuíta os franciscanos procuraram dar continuidade à missão. (Trento, 2007,p.221)
Imagem: Fachada frontal Igreja que a inserem na 4ª etapa tipológica da arquitetura missioneira	Detalhe dos Nichos e Arcos <i>Mudejar</i>
	

SANTA ROSA	
Fundação	1698
Localização	Paraguai
Jesuíta fundador:	?
População em 1765 (Schallenberger,2006,p.122)	1.934 habitantes, sendo o auge populacional em 1708 com 3.599 habitantes.
Observações: -Fundada à partir de um grupo de famílias advindos de Santa Maria estabelecendo-se três léguas desta. (Trento,2007,p.53)	-Foi inserida em uma região alta cujas imediações eram providas de laranjas e damascos. (Trento,2007,p.53) - Ruína (torre sineira, capela com afrescos, altar e imaginária, mantém traçado original)
Imagem:	Torre Sineira 

SANTÍSSIMA TRINIDAD	
Fundação	1706
Localização	Paraguai
Jesuíta fundador:	?
População em 1765 (Schallenberger,2006,p.122)	2.633habitantes, sendo o auge populacional em 1708 com 2.790 habitantes.
Observações: -Surgiu a partir do povoado de São Carlos e foi fundada em 1631 (Trento, 2007, p.53) -Após foi transladada e em 1706 com nova fundação localizou-se a três léguas de Jesús próxima ao rio Paraná. (Trento,2007,p.53) -Em 1768 possuía três canaviais, dois ervaais com 6630 plantas e três estâncias com gado. (Trento,2007,p.53)	-Sua arquitetura de acústica perfeita foi proposta pelo irmão Juan Bautista Prímolli e trabalhada também por José Grimau responsável pelas pinturas. Suas obras inovam em detalhes ornamentais e configurações. As casas dos índios passam a receber arcadas de pedra em suas varandas e a igreja recebeu uma cúpula de pedra, infelizmente não mais existente. A torre sineira possuía um relógio fato único dentre todas as reduções. (Trento, 2007,p.226 e 227)
Imagem: Sítio atual 	Imagem geral da casa dos índios e igreja ao fundo  

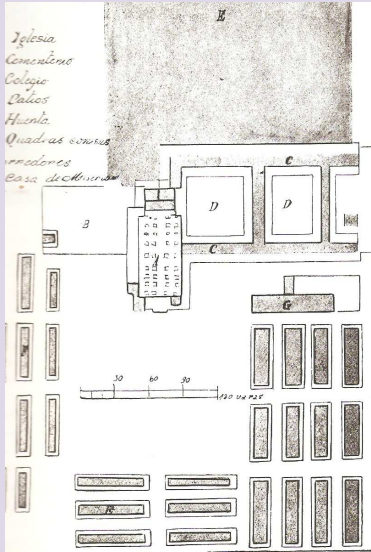
APÊNDICE III

- ESPAÇO MISSIONEIRO DOS TRINTA POVOS DAS MISSÕES -



ARGENTINA

- 11.1619, Concepción
- 12.1622, Corpus Christi
- 13.1626, Santa Maria Mayor
- 14.1627, Candelaria
- 15. 1627, N.ª Sr.ª de Yapejú
- 16.1628, Santa Cruz
- 17. 1629, San Javier
- 18.1631, San Carlos
- 19.1631, Apóstoles
- 20.1632, São Tomé
- 9.1633, N.ª Sr.ª de Loreto
- 10.1633, Santo Inácio Mini
- 21.1633, Santa Ana
- 22.1633, San José
- 23.1639, Santos Mártires

CONCEPCIÓN	
Fundação	1619
Localização	Argentina
Jesuíta fundador:	P. Francisco Molina e P. Claudio Ruyer. (Schallenberger,2006) e/ou P. Roque Gonzales (Trento,2007,p.57)
População em 1765 (Schallenberger,2006,p.122)	2.872 habitantes, sendo o auge populacional em 1735 com 6.452 habitantes.
Observações: -Apoio à entrada das missões entre o rio Uruguai e Paraná. (Schallenberger,2006) -Mesmo sendo “mãe-fecunda” de outras duas reduções manteve-se sempre com numerosos habitantes. Em 1755 contava com 5881 pessoas. (Trento,2007,p.57)	-Quando os jesuítas foram expulsos da América conservaram-se na sacristia de sua igreja as relíquias (ossos) de Roque Gonzales, Juan de Castilho e Alonso Rodrigues. (Trento,2007,p.57) -No período de 1768 sua estância possuía 25852 cabeças de vaca ,2000 cabeças de boi e 607 cavalos.Ao redor do povoado havia três ervais e alguma cultura de algodão. (Trento,2007,p.57) -Considerada um refúgio comum para as demais reduções
Imagem:	Plano Urbano 
	Fonte: MAGNUS MÖRNER,1994,p.171

CORPUS CHRISTI	
Fundação	1622
Localização	Argentina
Jesuíta fundador:	P. Pedro Romero e Diego de Boroa
População em 1765 (Schallenberger,2006,p.122)	4.342 habitantes, sendo o auge populacional em 1753 com 4.588 habitantes.
Observações: -Fundada em 1622 translada em 1701 ao norte de Curupayty. (Trento,2007,p.57) -Sua estância contava em 1.768 com 12.000 cabeças de gado, 2.000 éguas, 4.000 ovelhas além de três ervaais e cinco algodoeiros. (Trento,2007,p.57)	-Grande parte dos trabalhos na região do Paraná se dá a esta redução por se encontrar ao centro do estreitamento dos dois rios. Seus índios movidos pela caridade doaram sua comida aos advindos do Guairá, este fato transcorreu durante um ano e meio. (Cortesão, 1969,p 45).
Imagem:	Não encontrada.

SANTA MARIA MAYOR	
Fundação	1626
Localização	Argentina
Jesuíta fundador:	P. Diego de Boroa e P. Claudio Ruyer
População em 1765 (Schallenger,2006,p.122)	1.375 habitantes, sendo o auge populacional em 1753 com 2.393 habitantes.
Observações: -Originalmente chamada de Santa Maria del Yguazú foi fundada no território de Itatines onde o rio Iguaçu desemboca após as cataratas. (Trento,2007,p.57) -Assolada pelos paulistas foi reconstituída em 1633 no território argentino próximo à redução de Mártires. (Trento,2007,p.57)	-Em 1768 traslada ao seu local definitivo que foi onde faleceram os Padres Emanuel Berthot e o astrônomo Boaventura Suárez. (Trento,2007,p.57) -No ano de 1768 comandava duas estâncias, uma maior e outra reduzida com 12.000 vacas, 7.475 ovelhas, 1.522 éguas, 438 cavalos e 170 mulas. (Trento,2007,p.57)
Imagem:	Não encontrada.

NOSSA SENHORA DE YAPEJÚ	
Fundação	1627
Localização	Argentina
Jesuíta fundador:	P. Pedro Romero (concretizando um plano de Roque Gonzales)
População em 1765 (Schallenberger,2006,p.122)	7.715 habitantes, sendo este seu auge populacional.
Observações: -Nesta redução viveu por alguns anos P. Antonio Sepp o qual criou em seu espaço uma escola de música e também uma fábrica de instrumentos musicais. Foi nesta fábrica que se construiu o primeiro órgão à pedal do Novo Mundo. (Trento,2007,p.59)	-Foi uma das reduções mais populosas chegando em 1754 a ter 6900 habitantes. (Trento,2007,p.59) -Contava também com grandes áreas rurais. (Trento,2007,p.59) - Destruída em princípios do Século XIX e ocupada por uma colônia agrícola. Hoje possui apenas um Museu no local. (Gutiérrez, 1987,p.62)
Considerações: -É a Redução localizada mais próxima à Buenos Aires sendo a primeira de uma possível rota comercial elaborada pelos jesuítas.	-O fato das áreas rurais serem de grandes proporções se deve ao fato de sua grande população e também por estar localizada numa área de campo favorecendo a atividade pecuária.
Imagem:	Não encontrada.

SANTA CRUZ (LA CRUZ)	
Fundação	1628
Localização	Argentina
Jesuíta fundador:	P. Cristóvão Altamirano
População em 1765 (Schallenger,2006,p.122)	3.197 habitantes, sendo o auge populacional em 1735 com 4.369 habitantes.
Observações: -Seus habitantes foram vítima, primeiro dos paulistas e depois das parcialidades do Charruas e Jaros. (Trento,2007,p.59) -Em legítima defesa uniram-se aos habitantes de Yapejú e em 1657 emigraram à região próxima à Corrientes. (Trento,2007,p.59)	-Economicamente foi uma das reduções mais prósperas, contendo um rebanho de 32.000 vacas, 27.000 ovelhas, 5.400 éguas, 1.800 bois, 400 cavalos. Possuía muitos algodoeiros, ervaais, canaviais e em sua horta haviam 5.000 árvores frutíferas. (Trento,2007,p.59) - Como outras reduções possuía fonte extrativista de pedra
Considerações:	A presença de índios de parcialidades mais agressivas dificultou o trabalho missionário nesta região sendo realmente efetivado somente próximo a década de 1660 quando as reduções do Tape bateram em retirada devido aos ataques paulistas.
Imagem:	Não encontrada.

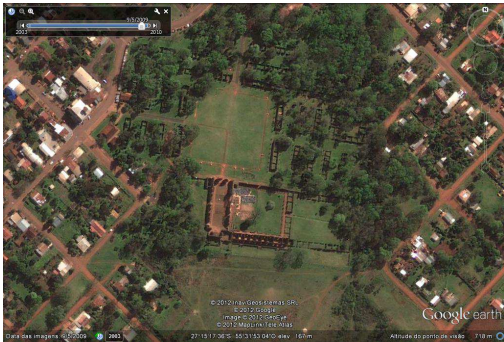

SAN JAVIER	
Fundação	1629
Localização	Argentina
Jesuíta fundador:	P. Roque Gonzales (anterior a 1629) e P. José Ordóñez (em 1629)
População em 1765 (Schallenberger,2006,p.122)	1.311 habitantes, sendo o auge populacional em 1708 com 4.942 habitantes.
Observações: -Após sua fundação, anterior a 1629, rapidamente se dividiu em diversos povoados menores. -Nesta redução foi instalada a primeira imprensa das missões construída pela instrução dos jesuítas.	-Sua estância contava em 1768 com 13.800 vacas, 1.000 ovelhas além de manter um terreno cultivado com cana-de-açúcar e plantações de erva-mate num total de 50.000 pés. (Trento,2007,p.57)
Considerações: -Esta imprensa nas pesquisas de Bruxel (1978,p.113) foram descritas como sendo itinerantes o que levou a possibilidade de impressão de livros também em Loreto e Santa Maria Maior.	- Este fato reforça a complexidade de funções geridas nas reduções, pois mesmo sendo a confecção de livros um caráter ou viés administrativo e cultural o cultivo da erva-mate em grandes proporções gerava a subsistência da redução, pois havia o excedente comercializado. Este fato se dá por a erva-mate ser neste período considerada como “moeda” devido ao seu alto valor comercial de troca.
Imagem:	Não encontrada.



SAN CARLOS	
Fundação	1631
Localização	Argentina
Jesuíta fundador:	P. Pedro Molas e P. Felipe de Viveros
População em 1765 (Schallenger,2006,p.122)	2.265 habitantes, sendo o auge populacional em 1735 com 3.216 habitantes.
Observações: -Foi destruída pelos bandeirantes paulistas e trasladada em 1638 a um ponto próximo ao rio Aguapey. (Trento,2007,p.59). Cortesão (1969,p.78) salienta que num primeiro momento o sítios era tomado por ventos fortes dominantes que chegavam a levar toda a “palha” da igreja e casa dos índios, assim foram em busca de um novo lugar chegando ao sítio definitivo.	-Atualmente a cidade de São Carlos ao nordeste da Província de Corrientes está assentada sobre o sítio urbano da redução. (Trento,2007,p.59) -Segundo Cortesão (1969,p.77) pelo fato de estar afastada das demais sofre pela falta de solidariedade e dificuldade de comunicação entre os padres. -Nesta redução faleceu o P. Antonio Böhn, companheiro do P. Antonio Sepp. (Trento,2007,p.59) -Em 1768 sua estância continha 25.000 vacas, 4.500 ovelhas, 2690 éguas, 1.600 bois, 615 cavalos e 550 mulas. (Trento,2007,p.59)
Imagem:	Não encontrada.

APÓSTOLES	
Fundação	1631
Localização	Argentina
Jesuíta	P. Diego de Alfaro
População em 1765 (Schallenger,2006,p.122)	2.048 habitantes, sendo o auge populacional em 1708 com 3.833 habitantes.
Observações: -Foi fundada primeiramente no território do Tape sendo expulsa devido aos ataques paulistas é reorganizada em 1638 ao sul de São José. (Trento,2007,p.59)	-Nesta redução vivia o nonagenário P. Segismundo Asperger que foi o único jesuíta a não ser obrigado ao exílio devido à sua falta de capacidade motora. (Trento,2007,p.59)
Imagem:	Não encontrada.

SÃO TOMÉ	
Fundação	1632
Localização	Argentina
Jesuíta fundador:	P. Luis Ernot e P. Noel Berthot
População em 1765 (Schallenberger,2006,p.122)	1.954 habitantes, sendo o auge populacional em 1745 com 4.814 habitantes.
Observações:	-Fundada inicialmente no território do Tape, em 1639 é trasladada devido às invasões paulistas indo localizar-se onde hoje se encontra a cidade de Santo Tomé na Província de Corrientes. (Trento,2007,p.59)
Imagem:	Não encontrada.

NOSSA SENHORA DE LORETO	
Fundação	1633
Localização	Argentina
Jesuíta fundador:	P. José Cataldino e P. Simão Masceta
População em 1765 (Schallenberger,2006,p.122)	2.393 habitantes, sendo o auge populacional em 1708 com 4.569 habitantes.
Observações: -Sua fundação original se deu no Espaço Guairá em 1610 e devido ao ataque dos bandeirantes paulistas transmigrou em 1631 para a região argentina estabelecendo-se ao sul do rio Yabeberyry. (Trento, 2007, p.59)	-Seu sacerdote mais importante foi P.Antonio Ruiz de Montoya responsável pela fuga do contingente de Loreto e San Inácio do Guairá à região onde hoje se encontram as duas reduções. (Trento, 2007, p.59)
Imagem:	

SANTO INACIO MINI	
Fundação	1633
Localização	Argentina
Jesuíta fundador:	P. José Cataldino e P. Simão Masceta
População em 1765 (Schallenger, 2006, p. 122)	3.141 habitantes, sendo este seu auge populacional.
Observações: -Juntamente com Loreto foi transladada do Guairá ao atual território argentino. - Em sua produção além da agricultura e do ferro, contava com o principal centro de fabricação de instrumentos musicais para as outras reduções e, inclusive, para exportação à Europa	-Esta redução possuía em 1768 33.000 vacas, 7365 ovelhas, 1409 cavalos e contava também com extensões de terra cultivada com erva-mate - As janelas que se observam na igreja possuíam vidros que eram produzidos na própria redução, nas cores verde e branco, dos quais ainda podem ser vistos alguns pedaços no museu mantido na entrada da redução.
Considerações:	Mais uma vez se percebe a presença do viés econômico nas atribuições das reduções argentinas. O cultivo da erva-mate está intimamente ligado às questões econômicas e aos tributos pagos pelos índios.
Imagem: Sítio atual 	Praça e Igreja ao fundo 

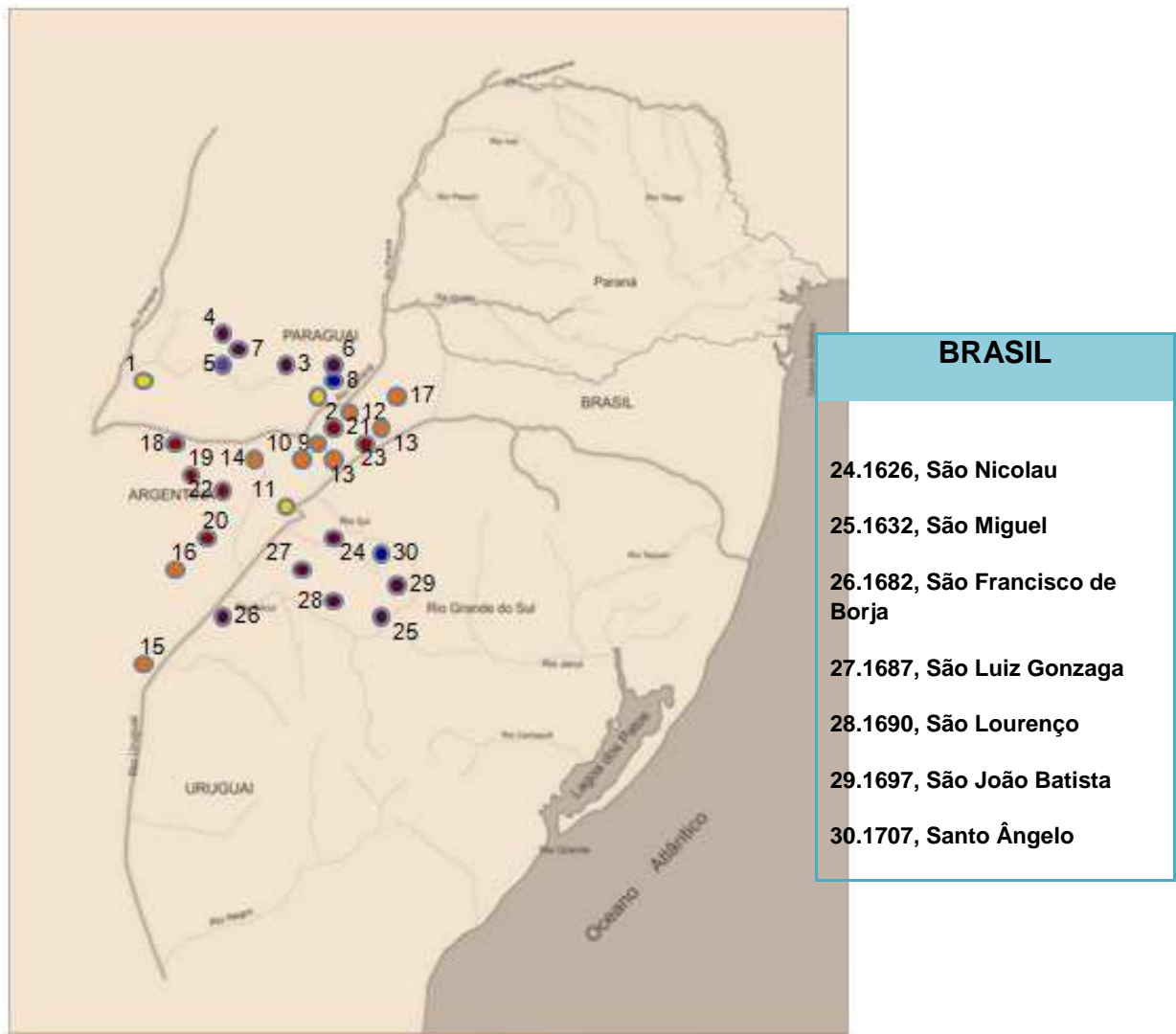
SANTA ANA	
Fundação	1633
Localização	Argentina
Jesuíta fundador:	P. Cristóvão Mendonza e P. Pedro Romero
População em 1765 (Schallenger,2006,p.122)	4.161 habitantes, sendo o auge populacional em 1753 com 4.780 habitantes.
Observações: -Fundada originalmente no Tape, devido aos ataques paulistas migra em 1638 ao território argentino ao sul da redução de Loreto. (Trento, 2007, p.57)	-Nesta redução faleceu o célebre arquiteto italiano irmão José Brassanelli, nas palavras de Bruxel (1978,p.59 a 62) o “Miguel Arcanjo” das reduções. Este jesuíta foi autor das obras das igrejas de São Borja, Itapúa, Loreto, Santa Ana, São Xavier e a mais expressiva de todas San Ignacio Mini. (Trento, 2007, p.57)
Imagem: 	

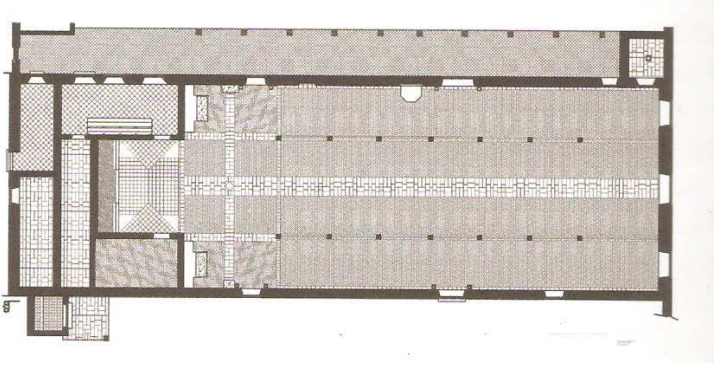
SAN JOSÉ	
Fundação	1633
Localização	Argentina
Jesuíta	P. José Cataldini
População em 1765 (Schallenberger,2006,p.122)	2.037 habitantes, sendo o auge populacional em 1735 com 3.673 habitantes.
Observações: -Fundada originalmente no Tape é transladada também em 1638 ao atual território argentino entre as reduções de Corpus Christi e San Ignácio Mini. (Trento, 2007, p.59)	-Em 1660 novamente é transladada para seu atual sítio. Esta redução foi comandada por P. Antonio Sepp, o qual faleceu em 1732. (Trento, 2007, p.59)
Imagem:	Não encontrada.


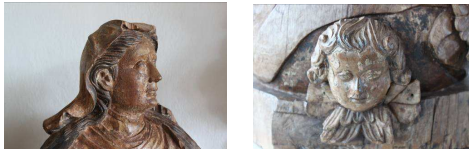

SANTOS MÁRTIRES	
Fundação	1639
Localização	Argentina
Jesuíta	
População em 1765 (Schallenberger, 2006, p.122)	1.688 habitantes, sendo o auge populacional em 1735 com 3.406 habitantes.
Observações: -Foi fundada por vários neófitos de reduções dissolvidas pelos bandeirantes paulistas. Localizou-se primeiramente próximo a Santa Maria Mayor e em 1704 retirou-se indo mais ao norte da região. (Trento, 2007, p.59)	-Em 1768 os bens desta redução eram sete ervais, três culturas de algodão, três de trigo, dois terrenos com cana-de-açúcar e muitos pomares. (Trento, 2007, p.59) -Contava ao final do ciclo das missões com 10.000 cabeças de vaca e outras tantas de ovelha e cerca de 1.000 cavalos. (Trento, 2007, p.59)
Imagem:	Não encontrada.

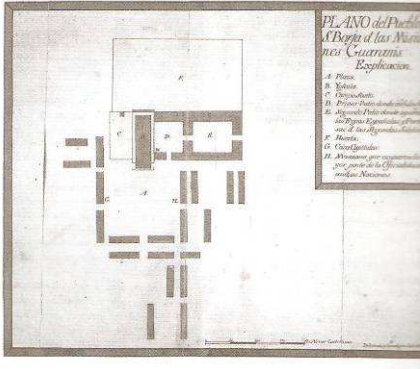
- ESPAÇO MISSIONEIRO DOS TRINTA POVOS DAS MISSÕES -

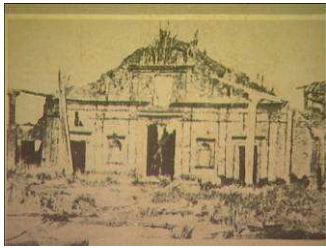

SETE POVOS DAS MISSÕES: O RETORNO APÓS SUA EXTINÇÃO NA DÉCADA DE 1640/50 PELOS BANDEIRANTES PAULISTAS

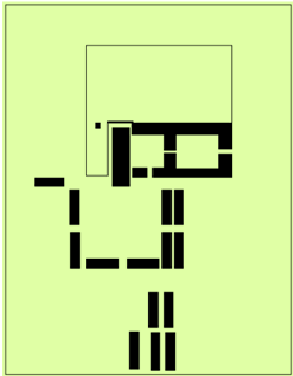



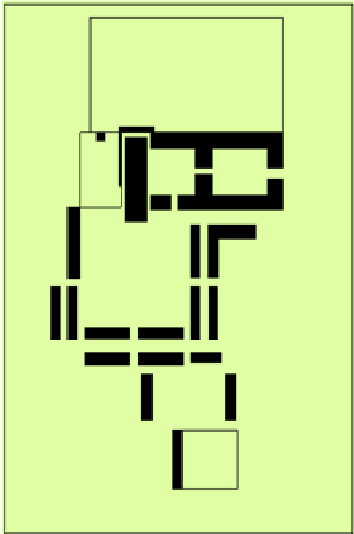
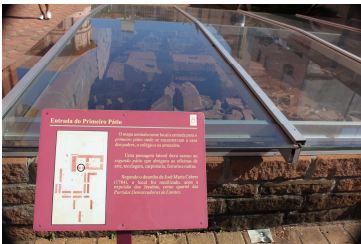

SÃO NICOLAU	
Fundação	1626
Localização	Brasil
Jesuíta fundador:	P. Roque Gonzales e P. Miguel de Ampuero
População em 1765 (Schallenberger,2006,p.122)	4.028 habitantes, sendo o auge populacional em 1708 com 5.833 habitantes.
Observações: -Foi fundada em terras brasileiras e, devido aos ataques paulistas, foi abandonada e seu contingente transladado ao território argentino. (Trento,2007,p.55)	-Sua estância em 1768 contava com 13000 vacas, 1412 ovelhas, quatro ervais, três culturas de algodão e raízes e também um trigal. (Trento, 2007,p.55) -Em sua fundação contava com 280 famílias, aproximadamente 4.000 habitantes. (Schallenberger, 2006)
Imagem:	Planta da Igreja por CUSTÓDIO (2011) 

SÃO MIGUEL ARCANJO	
Fundação	1632
Localização	Brasil
Jesuíta fundador:	P. Cristóvão de Mendoza e P. Paulo Benavides
População em 1765 (Schallenger,2006,p.122)	2.861 habitantes, sendo o auge populacional em 1745 com 6.675 habitantes.
Observações: -Foi originalmente fundada em terras brasileiras, porém devido aos ataques paulistas foi trasladada voltando somente a ocupar terras brasileiras em 1687. (Trento, 2007,p.55) -Sua igreja foi obra do irmão Prímoli, assim como Trinidad no Paraguai. (Trento, 2007,p.55)	-Nesta redução em batalha faleceram os Padres jesuítas Cristóvão de Mendoza, Diego de Boroa e Francisco Ribera. (Trento, 2007,p.55) -Possui como uma de suas expressões maiores a confecção de cerâmica e esculturas. (Schallenger,2006)
Considerações: Devido à proporção de seu espaço urbano pode-se interpretar como esta sendo uma das responsáveis por centralizar as ações do denominado sete povos das missões provendo às demais os itens de sua necessidade.	Dentro destas produções incluem-se as obras sacras elaboradas nas oficinas que integram o acervo do museu local.
Imagem: Sítio atual 	Esculturas em madeira e lateral da igreja e torre sineira  

SÃO FRANCISCO DE BORJA	
Fundação	1682
Localização	Brasil
Jesuíta fundador:	P. Federico Garcia (Trento, 2007,p.55) e P. Salvador Rojas (Schallenberger,2006)
População em 1765 (Schallenberger,2006,p.122)	2.733 habitantes, sendo o auge populacional em 1745 com 3.924 habitantes.
Observações: -Sua fundação contou com grupos advindos da redução de São Tomé na Argentina. (Trento, 2007,p.55) -Sua estância possuía em 1768 10626 vacas, 1300 novilhos e toros e 13425 ovelhas. (Trento, 2007,p.55)	-Esta redução tinha como foco o treinamento militar, seja nas encenações teatrais seja em exercícios e ações reais de combate. Este fato decorre de sua localização estratégica no contexto da disputa de fronteiras. (Schallenberger,2006) -Em sua estância havia uns quinze grupos de pastores índios com dez famílias por grupo. Também possuía um erval nas proximidades da Lagoa dos Patos. (Schallenberger,2006)
Imagem:	Plano Urbano 

SÃO LUIZ GONZAGA	
Fundação	1687
Localização	Brasil
Jesuíta fundador:	?
População em 1765 (Schallenberger,2006,p.122)	2.207 habitantes, sendo o auge populacional em 1708 com 4.922 habitantes.
Observações: -Seus primeiros moradores pertenceram aos povoados de Jesus Maria e de Apóstolos (ambas fundadas em território brasileiro na década de 1630 e arrasadas pelos paulistas). -Foi fundada em 1687 e chega ao seu atual sítio em 1768 onde hoje se pode ver a ruína de sua igreja. (Trento, 2007,p.55)	-Em 1768 possuía campo de mandioca e um erval com 40000 plantas, três culturas de algodão, dois vastos terrenos cultivados com cana de açúcar e dois com batatas. Sua estância era menor que as anteriores contando apenas com um rebanho de 6210 vacas, 174 leitões, 413 bois e 1966 ovelhas. (Trento, 2007,p.55)
Considerações:	Nesta redução percebe-se como função primeira a agricultura que provavelmente produzia excedentes para as demais reduções vizinhas.
Imagem: Plano Urbano	Igreja e Oficinas de São Luiz Gonzaga  

SÃO LOURENÇO	
Fundação	1690
Localização	Brasil
Jesuíta fundador:	P. Bernardo de La Veja (Trento, 2007,p.55)
População em 1765 (Schallenberger,2006,p.122)	1.185 habitantes, sendo o auge populacional em 1708 com 4.640 habitantes.
Observações: -Sua origem remonta 1626 quando P. Diego de Boroa e Claudio Ruyer fundaram nas margens do rio Iguaçu a redução de Santa Maria Mayor. Neste ano Santa Maria de fato decide se subdividir em duas devido à sua escala de contingente. (Trento, 2007,p.55) -Em 1633 parte migra para a Argentina configurando a redução de Santa Maria Mayor e outra migra ao lado oriental do rio Uruguai fundando São Lourenço. (Trento, 2007,p.55)	-Seu rebanho contava com 40.000 cabeças de gado que foram reduzidos devido às guerras guaraníticas chegando em 1768 à apenas 4.300 vacas, 1.000 ovelhas, 126 éguas, 92 cavalos. A agricultura passou a ter nove culturas de algodão e dois ervais. (Trento, 2007,p.55)
Considerações Devido ao número de cabeças de gado percebe-se o foco na produção pecuária,	fato que também é acentuado devido à sua localização nos vastos campos rio-grandenses.
Imagem: Plano Urbano 	Detalhe do sítio atual 

SANTO ANGELO	
Fundação	1707
Localização	Brasil
Jesuíta fundador:	P. Roque Gonzales
População em 1765 (Schallenger,2006,p.122)	2.473 habitantes, sendo o auge populacional em 1753 com 5.417 habitantes.
Observações: -Foi fundada pelo contingente de 737 famílias advindas da redução de Concepción (Argentina). (Trento, 2007,p.55)	-Possuía 28 ervaais, um mandiocal, uma cultura de algodão e três trigais. (Trento, 2007,p.55) -Foi arrasada nas guerras guaraníticas ficando com poucos habitantes e sua estância arruinada. (Trento, 2007,p.55)
Considerações: Esta redução possuía, conforme as descrições dos autores consultados, o foco na produção agrícola. Porém,	estivesse também a seu encargo uma estância destinada à criação de gado.
Imagem: Plano Urbano 	Sítio arqueológico ao lado da igreja que seria a réplica da igreja de São Miguel que foi erigida sobre o sítio original da redução de Santo Ângelo  

Nota da autora: as imagens apresentadas neste Apêndice III possuem fontes diversas, advindas da própria autora, das bibliografias utilizadas na tese e do banco de imagens de livre acesso disponibilizado pelo acervo web.



APÊNDICE IV

O COTIDIANO DAS REDUÇÕES

Imagem: Relógio de Sol de São Cosme e Damião

Organizado por Silmara Dias Feiber, 2012

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A premissa que rege a organização diária das tarefas e procedimentos dentro do espaço reducional urbano foi descrita por Trento (2007) como sendo uma referência "... (ao) altar cotidiano sobre o qual o Sacrifício Eucarístico e o trabalho formavam uma só oferenda" (p.115). Esta percepção do tempo e seu uso racional promoveu, além de um equilíbrio social interno, uma economia próspera e sem comparação para o período. A divisão do trabalho proposta também possuía o intuito de não deixar os guaranis com tempo ocioso, pois na visão dos jesuítas esta seria a origem de muitos vícios.

O fato de se estipular compromissos diários e uma sistematização visando equilibrar questões religiosas, sociais, econômicas e culturais pode ser verificada pela organização elencada nas tabelas que seguem. Esta trata de um cronograma síntese que define os horários e as correspondentes tarefas para grande parte dos atores envolvidos no cotidiano reducional. Além desta organização que se apresenta também havia dias específicos de trabalho para a comunidade e para as terras particulares, sendo 3 para cada situação. Os períodos de trabalho interno correspondiam aos períodos de plantio, colheita e entre-safra. De maneira geral no primeiro semestre era desenvolvido as atividades internas nas oficinas as quais só seguiam funcionando com os ofícios indispensáveis. O segundo semestre era marcado pelo cultivo da terra.

Às mulheres também cabia uma parte na divisão dos trabalhos, a elas era destinado os serviços domésticos particulares e, de maneira coletiva, deviam fiar lã e algodão que seriam entregues e pesados duas vezes por semana. Esta tarefa era necessária, pois além de se exportar os tecidos também os índios reduzidos agora faziam uso de vestimentas, incluindo até mesmo as crianças.

A vida cotidiana dentro do espaço urbano das reduções e também nos espaços rurais foi, portanto, marcada com uma rigidez e controle da divisão do trabalho sem deixar de lado as questões religiosas. Percebe-se pela organização descrita a seguir que todos os integrantes deste sistema possuíam suas responsabilidades que eram regidas pelos Padres e pelos representantes indígenas. Este equilíbrio alcançado enaltece a questão do uso coletivo do espaço onde cada peça da engrenagem do sistema é fundamental no sucesso do empreendimento onde todos foram beneficiados. Por meio desta organização os guaranis missionários foram aos poucos sendo inseridos no sistema colonial como futuros camponeses que seriam, em grande parte, responsáveis por conformar o material humano da nova sociedade que se formava em terras americanas.

Autores referenciais:

- BARCELOS, Artur H. F. **Espaço e Arqueologia nas Missões Jesuíticas: o caso de São João Batista**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- BRUXEL, Arnaldo S.J. **Los 30 Pueblos Guaraníes: panorama histórico-institucional**. Porto Alegre: Ediciones Cruz del Sur, 1978.
- HAUBERT, Maxime. **Índios e Jesuítas no tempo das Missões: a vida cotidiana**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- MÖRNER, Magnus. **Local Communities and Actors in Latin America's Past**. Stockholm: Institute of Latin American studies, 1994.
- TRENTO, P. Aldo. **El Paraíso en el Paraguay: Reducciones Jesuíticas**. Editorial Parroquia San Rafael: Cruz del Chaco, 2007.



APÊNDICE IV

O COTIDIANO DAS REDUÇÕES

Imagem: Relógio de Sol de São Cosme e Damião
Organizado por Silmara Dias Feiber, 2012

PADRES JESUÍTAS

4:00 Início do dia com o toque sineiro restrito aos padres;

4:30 Orações: Ave Maria e oração mental;

5:00 Toque sineiro anunciando o início da Missa. Recebe-se os relatos noturnos e caso algum dos doentes necessitem de extrema unção este será o ato inicial;

5:30 Santa Missa;

7:00 Divisão das ervas e demais provimentos diários. Conversação com o corregedor para definição das tarefas diárias;

8:00 Ofício religioso para os enfermos e celebração de funerais;

9:00 Confissões de adolescentes e adultos. Supervisão da escola e oficinas;

11:30 Chamada para exame de consciência;

12:00 Almoço;

13:00 Descanso;

14:00 Chamada de reinício dos trabalhos e supervisão contínua;

16:00 Pregação do Catecismo;

18:00 Oração do Santo Rosário;

18:00 Enterro e despacho sobre assuntos da Paróquia;

19:00 Ofício religioso;

20:00 Jantar;

20:30 Leitura espiritual e meditação. Recolhimento

GUARANIS (colaboradores)

4:00 Levantam-se;

5:00 O porteiro abre as portas aos sacristãos e cozinheiros. Verifica-se os enfermos e informa-se os Padres sobre as novidades de cada setor;

5:30 Santa Missa;

7:00 Ajudam a repartir a erva diária e combinam com os padres as tarefas do dia. Os cozinheiros servem a primeira refeição do dia às crianças. Os “enfermeiros” seguem os padres nas visitas aos enfermos;

9:30 Os cozinheiros preparam o almoço;

11:00 É levada a alimentação aos enfermos;

12:00 Serve-se o almoço aos padres e aos pequenos que estão na escola;

13:00 Descanso;

14:00 Toca-se o sino para a volta aos trabalhos. Prepara-se as porções de carne a serem distribuídas;

15:30 Trabalhos internos;

18:00 Acompanhamento do Ofício do Santo Rosário ;

20:00 Serve-se o jantar;

20:30 Retiram-se para suas casas.



APÊNDICE IV

O COTIDIANO DAS REDUÇÕES

Imagem: Relógio de Sol de São Cosme e Damião

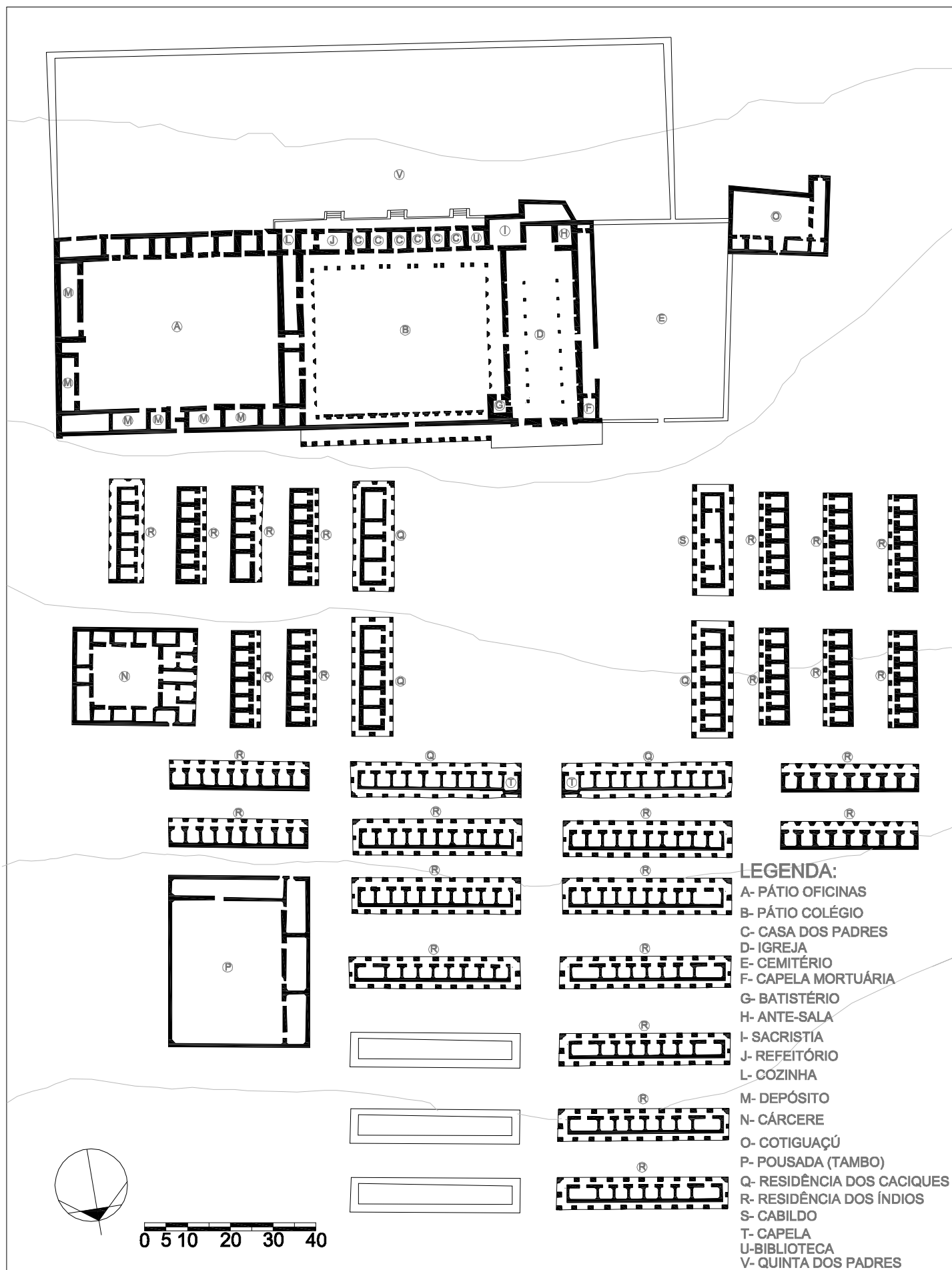
Organizado por Silmara Dias Feiber, 2012

GUARANIS ADULTOS (homens)

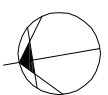
- 4:00 Despertar coletivo;
- 4:30 Preparo para participar da Santa Missa;
- 5:30 Santa Missa. Saudações ao Padre e recebimento das porções de ervas diárias. Recebem as diretrizes dos trabalhos a serem desenvolvidos. Seguem para suas casas onde tomam o mate e logo se vão aos trabalhos nas oficinas;
- 11:30 Aos trabalhadores das oficinas é hora de tomar o mate;
- 12:00 Almoço;
- 13:00 Descanso;
- 14:00 Reinício dos trabalhos até a hora do Santo Rosário;
- 15:30 Trabalhos;
- 18:00 Acompanhamento do Santo Rosário. Recebem a porção de erva e carne. Acompanhamento dos ofícios dos mortos;
- 19:00 Voltam às suas casas e tomam o mate;
- 20:00 Jantar;
- 20:30 Cantam e tocam seus instrumentos até a hora de se recolherem.

GUARANIS MIRINS

- 4:30 Os tambores despertam os pequenos;
- 5:30 Santa Missa, rezam as orações e fazem a primeira refeição do dia;
- 9:00 Assistem as aulas ou desenvolvem as tarefas que lhes são designadas pelos seus mestres;
- 11:30 Almoço. Passam pela escola e vão aos seus lugares de trabalho;
- 13:00 Descanso;
- 14:00 Trabalham até o toque do sino chamar para o Ofício do Rosário;
- 15:30 Catecismo;
- 16:00 Trocam de roupas para acompanhar o Santo Rosário. Tomam a merenda na escola;
- 18:00 Acompanham o ofício dos mortos;
- 19:00 Vão às suas casas e ajudam nas tarefas domésticas;
- 20:00 Jantar com seus pais;
- 20:30 Recolhem-se em suas casas.



- LEGENDA:**
- A- PÁTIO OFICINAS
 - B- PÁTIO COLÉGIO
 - C- CASA DOS PADRES
 - D- IGREJA
 - E- CEMITÉRIO
 - F- CAPELA MORTUÁRIA
 - G- BATISTÉRIO
 - H- ANTE-SALA
 - I- SACRISTIA
 - J- REFEITÓRIO
 - L- COZINHA
 - M- DEPÓSITO
 - N- COTIGUAIÚ
 - O- RESIDÊNCIA DOS CACIQUES
 - P- RESIDÊNCIA DOS INDIOS
 - Q- CABILDO
 - R- POUSADA (TAMBO)
 - S- QUINTA DOS PADRES



0 5 10 20 30 40

